

# **Kerkelijke Documentatie**

**2012 / Nummer 3**

**Lezingen symposium 12 oktober 2012  
Vijftig jaar Vaticanum II en start jaar van het geloof**

# **Kerkelijke Documentatie**

**2012 / Nummer 2**

**Lezingen symposium 12 oktober 2012  
Vijftig jaar Vaticanum II en start jaar van het geloof**

**Kerkelijke Documentatie is een uitgave van het  
Secretariaat Rooms-Katholiek Kerkgenootschap**

## **Colofon**

**Kerkelijke Documentatie is een uitgave van de afdeling Pers & Communicatie van het Secretariaat Rooms-Katholiek Kerkgenootschap (SRKK)**

Redactie: SRKK, Utrecht  
Opmaak en druk: Gregorius, Bunnik

Deze uitgave kan worden besteld bij het bisdom van Breda:  
Veemarktstraat 48  
4811 ZH Breda

Telefoon: 076-5223444  
E-mail: [bestel@rkk.nl](mailto:bestel@rkk.nl)

Prijs: € 10,- (incl. porto)

Kerkelijke Documentatie op internet: [www.rkkerk.nl](http://www.rkkerk.nl)

## **Inhoud**

**Kardinaal dr. W. J. Eijk**

Homilie tijdens de Pontificale Eucharistieviering in de St. Catharina-kathedraal voorafgaand aan het symposium

**Kardinaal dr. W.J. Eijk**

Openingswoord symposium

**Mgr dr. Jan Liesen**

Dei Verbum: verbinding tussen wetenschap en geloof

**Prof. Dr. H. Rikhof**

De dogmatische constitutie Lumen Gentium

**Mag. Dr. J. Hermans**

Sacrosanctum Concilium en de implementatie in Nederland

**Prof. dr. A.M. Jerumanis**

Gaudium et spes, Magna Charta voor het leven van de Kerk

## Homilie, 50<sup>ste</sup> Verjaardag Opening Vaticanum II Kathedraal, 12 oktober 2012

**Kardinaal dr. W.J. Eijk**

Wat valt altijd weer op bij de terugblik op het Tweede Vaticaans Concilie? Dat er op deze belangrijkste gebeurtenis uit de recente kerkgeschiedenis twee reacties zijn die diametraal tegenover elkaar staan. Een grote groep katholieken steekt zijn teleurstelling over wat het Concilie heeft gebracht, niet onder stoelen of banken: want het bracht niet de veranderingen in de Kerk waar zij vurig op hadden gehoopt. Anderzijds valt ook het zware verwijt te beluisteren dat de Kerk juist als gevolg van het Concilie in een van de diepste crisissen in haar bestaan werd gedompeld.

Wie de recente kerkgeschiedenis kent, weet dat beide reacties onterecht zijn. Het Tweede Vaticaans Concilie was niet de oorzaak van de huidige crisis in de Kerk. Deze crisis hing vóór het Concilie al in de lucht. Mgr. Alphons Ariëns waarschuwde al in de jaren '20 en pater Titus Brandsma in de jaren '30 voor de beginnende secularisatie ook onder katholieken in Nederland. Hetzelfde deed een groep geestelijken en leken, die op 9 oktober 1947 in het aartsdiocesane kleinseminarie te Apeldoorn bij elkaar kwamen om zich te bezinnen op wat zij kwalificeerden als de toenemende vermoeidheid in het pastoraat. Onder hen bevonden zich de preses van het kleinseminarie, Mgr. Toon Ramselaar, en de dichter Gabriël Smit. De neerslag van hun beraadslagingen vinden we in het boek *Orrust in de zielzorg* (1947). Een van deelnemers doet hier in de volgende verontrustende constatering:

“Volgens de laatste gegevens noemt zich 38½ % van Nederland katholiek. Velen hunner echter staan weliswaar binnen het uiterlijk georganiseerd verband van de Kerk, maar de werkelijkheid van deze deelname raakt het wezen van hun leven niet meer. Zij vormen het machtige leger dat de enorme geloofsafval van de nabije toekomst, een traag en onopvallend kiemproces, voorbereidt.”

Wij weten hoe nog geen 20 jaar daarna deze voorspelling met grote trefzekerheid uitkwam

De meeste Nederlandse Katholieken waren in de direct naoorlogse jaren alleen nog op sociaal vlak met de Kerk verbonden, maar het geloof raakte niet meer hun persoonlijk dagelijks leven. Dit werd – tussen haakjes - ook opgemerkt door Karol Wojtyła, de latere paus Johannes Paulus II, in het verslag van een de reis in 1947, waarbij hij onder meer ons land aandeed. Wie de betekenis van het geloof voor het gewone leven uit het oog verliest, loopt groot risico het geloof als zodanig te verliezen. Dit is het begin van elke secularisatie.

Niet alleen verkeerde het geloof onder katholieken al in de jaren '40 in een duidelijke crisis. De discussies over aanstaande veranderingen in de liturgie, de afschaffing van het verplichte celibaat voor priesters, de relatie tussen priesters en leken waren al in jaren '50 in volle gang. Het was vanuit dit perspectief dat velen verkeerde en overtrokken verwachtingen koesterden ten aanzien van het Concilie. De verwachting dat de leer van de Kerk als zodanig veranderd dan wel aangepast zou worden, was volstrekt irreëel, gelet op wat Johannes XXIII daarover zei in zijn toespraak bij de opening van het concilie op 11 oktober 1962:

“het is nodig dat deze zekere en onveranderlijke leer, waaraan men op basis van geloof moet instemmen, wordt verdiept en uiteengezet volgens hetgeen verlangd wordt door onze tijd” (nr. 5).

Het doel van het 21<sup>ste</sup> Oecumenisch Concilie was te laten zien welke betekenis het christelijk geloof heeft voor de vragen van de tijd en voor het moderne leven. Hierdoor was het Concilie het instrument bij uitstek tegen de reeds oprukkende secularisatie.

Het Tweede Vaticaans Concilie is te beschouwen als een geschenk van de Voorzienigheid op het juiste moment. Het bracht de verhouding tussen de drager van het wijdingsambt en de leek helder onder woorden op een moment dat het juiste zicht hierop wankelde. Het Concilie vergrootte de toegankelijkheid van de liturgie door de invoering van de volkstaal en het stimuleren van de actieve participatie van leken. Dit was van essentieel belang gelet op het feit dat al 50 jaar geleden – zeker in een aantal Europese landen – een toenemend aantal katholieken zelden tot nooit aan kerkelijke vieringen deelnam. Het Concilie gaf aan de Bijbel, de primaire bron van ons geloof, meer accent in de liturgie en in het leven van de gelovigen.

Bijbelse spiritualiteit werd mede daardoor voor veel toegewijde katholieken die leven in seculier klimaat, een welkom houvast om het persoonlijk contact met de Levende Heer te onderhouden en te verdiepen. Het Concilie schiep ruimte voor open en betere verhoudingen met andere christenen, Joden en andere religies. Het Concilie droeg eraan bij dat de betekenis van het christelijk geloof voor het maatschappelijk en persoonlijk, met name wat betreft internationale verhoudingen, vredesvraagstukken, migratie, globalisering, ethische aspecten van de toepassing van technologische ontwikkelingen op de mens zelf en het huwelijks- en gezinsleven

50 jaar na de Opening van het Tweede Vaticaans Concilie is het zaak om in alle nuchterheid terug te kijken en ons af te vragen welke betekenis het Concilie voor ons heeft gehad en nog steeds heeft. Want dat is voor het verstaan van het mysterie en de missie van de Kerk essentieel, aldus Benedictus XVI in zijn kersttoespraak tot de Romeinse curie (22 december 2005):

“alles hangt af van de juiste interpretatie van het Concilie of – zoals we tegenwoordig zeggen – van de juiste hermeneutiek, van de juiste sleutel voor het lezen en het toepassen ervan” nr. 10).

Hoe dienen we het Concilie en zijn documenten te interpreteren? In welk licht moeten we dat doen? Wat is daarvoor de sleutel?

Deze sleutel is niet een of ander principe, maar een Persoon. Deze sleutel is niemand anders dan Christus, de Stichter van de Kerk. De dogmatische constitutie, *Lumen Gentium*, begint dan ook als volgt:

“Christus is het Licht van de volkeren. Vandaar het vurig verlangen van deze heilige, in de Heilige Geest vergaderde synode, om met Zijn licht, dat zich op het gelaat van de K weerspiegelt, heel de wereld te verlichten door het Evangelie te prediken aan alle schepselen.”

In het verstaan van de Kerk en haar missie is het Concilie ten diepste christocentrisch. En dit is het Concilie ook wanneer het zijn licht laat schijnen over menselijke aangelegenheden. Door de menswording heeft Gods Zoon onze menselijkheid en menselijke conditie aangenomen. In Christus is er daardoor een fundamentele eenheid van alle mensen, christen of niet. Daarom zegt het Concilie in *Gaudium et Spes*, de pastorale constitutie over de Kerk in de wereld van deze tijd:

“In werkelijkheid licht het mysterie van de mens alleen op in het mysterie van het mens geworden Woord” (nr. 22).

Zonder het geloof in Christus ontbreekt de sleutel om het Concilie goed te interpreteren en te kunnen toepassen. Jezus is het die tot ons spreekt door middel van de Heilige Geest, zo laat Hijzelf ons weten in het in deze Eucharistieviering voorgelezen Evangelie:

“Dit zeg ik terwijl ik nog bij u ben, maar de Helper, de Heilige Geest, die de Vader in Mijn naam zal zenden, Hij zal u alles leren en u alles in heinnering brengen wat ik u gezegd heb” (Joh. 14,25).

Deze Heilige Geest doet dit op een heel bijzondere wijze in de Oecumenische Concilies, ook het Tweede Vaticaans Concilie. Amen.

## **Openingswoord voor het symposium ter herdenking van de 50e verjaardag van de opening van het Tweede Vaticaans Concilie**

**Kardinaal dr. W.J. Eijk**

Vandaag gedenken wij de 50ste verjaardag van de opening van het Tweede Vaticaans Concilie. Als Nederlandse katholieke kerkprovincie willen we deze gebeurtenis, een van de grootste uit de recente geschiedenis van de Wereldkerk, op waardige wijze gedenken. We hebben alle reden om stil te staan bij dit jubileum, want het Tweede Vaticaans Concilie heeft vele vruchten voortgebracht, die voor onze tijd nog altijd van zeer grote waarde zijn en dat in de toekomst ook zullen blijven.

De meest in het oog springende vruchten van het Concilie zijn de vernieuwingen in de liturgie. Ook al ligt de vernieuwing van het Romeins Missaal al ruim veertig jaar achter ons, toch is dit geen afgesloten hoofdstuk. De zorg van het concilie – hoe kunnen wij de gelovigen die de liturgie vieren, helpen om tot een sterkere innerlijke betrokkenheid te komen bij de heilsmysterieën die gevierd worden? – blijft actueel.

Ook op vele andere gebieden heeft het Concilie grote bijdragen geleverd aan het leven van de Kerk. Een van de belangrijkste bijdragen is haar heldere visie op de Kerk, die in de dogmatische constitutie *Lumen Gentium* is verwoord. Met nadruk heeft het concilie er op gewezen, dat de Kerk een gemeenschap van gedoopten is en, dat heel de gemeenschap van de Kerk deel heeft aan de zending van Christus, waarbij leken en clerici ieder op eigen wijze in deze zending delen. Aldus heeft het concilie aandacht gevraagd voor het leven van de gelovigen. Iedere gelovige heeft een roeping tot heiligheid. Deze roeping tot heiligheid is een grondtoon van het christelijk bestaan. Leken zijn geroepen om in hun beroep en in hun dagelijks leven te leven met God en onze wereld meer naar Gods wil in te richten.

Een ander zwaartepunt van het concilie is de aandacht voor de Bijbel, met name in de dogmatische constitutie *Dei Verbum*, maar ook in de constitutie over de Liturgie *Sacrosanctum Concilium*. De concilievaders van Vaticanum II wilden terug naar de bronnen van het geloof: de Bijbel en het leven van de Kerk in de eerste eeuwen. Daarom heeft het Concilie een impuls gegeven aan de studie van de Bijbel en aan het gebruik van de Bijbel door leken. In de na-conciliaire liturgie zien we die aandacht voor de Bijbel terug, bij voorbeeld in de driejarige lezingencyclus voor de eucharistievieringen van de zon- en feestdagen.

Een belangrijk zwaartepunt van het Concilie vormt ook de bepaling van de verhouding van Kerk tot de democratische moderne samenleving, die we aantreffen in de pastorale constitutie *Gaudium et Spes*. Sinds het Concilie is de Kerk zich sterk bewust van haar opdracht op grond van het Evangelie om dienstbaar zijn aan de wereld. Het Concilie leert dat de menselijke persoon middelpunt en doel van het maatschappelijk leven is en de drager en het doel van alle menselijke instituties. Want de mens heeft een unieke waardigheid omdat hij geschapen is naar het beeld van God. Daarom komt de Kerk op voor de waarde en de rechten van de mens. *Gaudium et Spes* benadrukt dat het geloof in Christus ook een bijzonder licht werpt op de vraagstukken waar de hedendaagse wereld mee worstelt: het is immers alleen in het mysterie van Gods mens geworden Woord dat het mysterie van de mens oplicht (nr. 22).

Op grond van het inzicht dat de vrijheid van geweten noodzakelijk is voor het aanvaarden van het geloof, aanvaardt de Kerk de gewetensvrijheid, de vrijheid van godsdienst en de democratie in de moderne natiestaat en is ze pleitbezorger van de vrijheid van godsdienst. Het Concilie heeft ook de oecumene, de eenwording van christelijke kerken en gemeenschappen, op de agenda geplaatst. Daags voor de sluiting van het Concilie zetten paus Paulus VI en Oosters-orthodoxe patriarch Athenagoras van Constantinopel een fundamentele stap. Ze hieven de wederzijdse banvloeken op. Sindsdien wordt gezocht hoe de grote scheuring in de Kerk sinds het jaar 1054 overwonnen kan worden. Nog steeds, ook voor paus Benedictus de XVI, blijft de oecumene een belangrijk agendapunt.

Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie zijn dingen gebeurd die voor sommigen onverwacht waren; de diepgaande bezinning van de Kerk op haar geloof en haar taak maakte veel enthousiasme los. Het enthousiasme van toen is in de na-conciliaire jaren opmerkelijk snel verdwenen. Het bleek lastiger dan verwacht om zich de vruchten van het concilie eigen te

maken. Bijvoorbeeld de waardigheid van de leek op grond van het doopsel en de algemene roeping tot heiligheid zijn zaken die in het gelovig bewustzijn nog veel dieper door moeten dringen. Bovendien zijn er kort na het Concilie in 1968 diepgaande en revolutionaire culturele veranderingen ingezet die tijdens het Concilie nog niet te voorzien waren en die de doorwerking van het concilie bemoeilijkt hebben. Het Concilie vond plaats op een moment dat zich in de Westerse cultuur een drastische breuk met het verleden voltrok op praktisch elk terrein.

Laten we beseffen dat de doorwerking van een Concilie geduld vergt. Ook de doorvoering van het Concilie van Trente in de hele Kerk vergde eeuwen. Het huidige jubileum biedt een kans om de waarde van de teksten van het concilie scherper te zien en de oogst van het concilie beter te leren waarderen. Daarom wordt dit symposium gehouden: vanwege de noodzaak om de aandacht voor het Concilie vast te houden zodat we dit getrouw kunnen implementeren.



# Dei Verbum: verbinding tussen wetenschap en geloof

**Mgr. dr. J. Liesen**  
**Bisschop van Breda**

Het document *Dei Verbum* werd op 18 november 1965 door paus Paulus VI gepromulgeerd en is een van de vier hoofddocumenten van het Tweede Vaticaanse Concilie. De teksten die uit een concilie voortkomen, zijn alle belangrijk, maar hebben niet allemaal hetzelfde gewicht. De *Commissie voor geloof en zeden* heeft op 6 maart 1964 een tekst gepubliceerd waarin uitgelegd wordt wat de ordening van de verschillende uitspraken van het leergezag zijn. Er wordt onderscheid gemaakt tussen: een verklaring, een decreet, een praktische constitutie en een dogmatische constitutie. *Dei Verbum* is dogmatische constitutie, d.w.z. ze is leerstellig van aard en behandelt onderwerpen die tot het geloofsgoed van de Kerk behoren. Als uitspraak van een oecumenisch Concilie heeft ze dan ook een grote autoriteit.

## Wordingsgeschiedenis

Dei Verbum is een belangrijke tekst, maar een blik op de wordingsgeschiedenis leert ons dat deze constitutie er moeizaam gekomen is en er bijna niet geweest was.<sup>1</sup> Het Concilie is 50 jaar geleden begonnen en anno 2012 beleven we andere tijden, maar om *Dei Verbum* goed te verstaan, is het nodig de toenmalige context te kennen.

In de jaren voor het concilie was een hernieuwd nadenken op gang gekomen over wat Openbaring eigenlijk is en dat dan vooral met betrekking tot Traditie en Schrift. Een niet onbelangrijke rol daarbij speelde de dogma-verklaring van de ten-hemelopneming van Maria op 1 november 1950. Door deze dogma-verklaring werd heel scherp de vraag gesteld: hoe moet de verhouding gezien worden van Openbaring, Schrift, Traditie en Leergezag? En wat is de rol van de geloofszin (*sensus fidei*)? Immers, ook van dat nieuwe dogma geldt dat het in de Openbaring vervat moet zijn, terwijl er toch in de Schrift niets te vinden lijkt, tenminste niet letterlijk, en terwijl het tamelijk onzeker is of er in de traditie van de eerste 5 eeuwen iets van te vinden is. In dit concrete geval van het nieuwe mariologische dogma ligt overigens de belangrijkste verklaring in de geloofszin van de hele kerk.

Bij de opening van het concilie lag een schema op tafel met de titel *De fontibus revelationis*; een tekst die sterk gekleurd was door de neo-scholastieke theologie waarin over Openbaring voornamelijk gedacht werd als een mededeling van bovennatuurlijke waarheden (*veritates revelatae*). Bij een dusdanig opvatting van Openbaring is dan de vraag waar die waarheden te vinden zijn en in de jaren vóór het concilie werd deze vraag beantwoord in de lijn van het neo-scholastieke denken: Schrift en Traditie samen zijn de twee bronnen van Openbaring. Vooral dankzij het werk van de Josef Rupert Geiselman werd deze theorie losgelaten;<sup>2</sup> hij betoogde enerzijds dat de "twee-bronnen theorie" op een foutief verstaan van het Tridentijnse concilie berustte (het concilie spreekt nl. alleen van de éné bron die het evangelie is; DS 1501, 3006);<sup>3</sup> anderzijds probeerde hij de Traditie uit te leggen als de band tussen Kerk en Schrift, terwijl de Schrift alles bevatte wat voor het geloof van belang is. Dat laatste was zeker problematisch, maar het denken over de Openbaring was er wel door losgekomen van de neo-scholastiek.

Bij de behandeling van het eerste schema vormden er zich snel twee groepen onder de concilievaarders. De ene groep was tevreden met het schema, de andere groep vond de tekst

- 
- 1 Voor een overzicht zie: J.Wicks, Pieter Smulders and Dei Verbum, in: *Gregorianum* 82 (2001) 241-297.559-593; 83 (2002) 225-267; 85 (2004) 242-277; 86 (2005) 92-134. R. Voderholzer, *Dogmatik im Geiste des Konzils*, in: *TrThZ* 115 (2006) 149-166; idem: *Offenbarung, Schrift und Kirche*, in: *IKZ* 39 (2010) 287-303;
  - 2 J.R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen* (QD 18), Freiburg: 1962. Idem: *Schrift und Tradition. Welche Funktion haben Schrift und Tradition mit Bezug auf des geoffenbarte Wort Gottes*, in: *LebZeug* 19 (1964) 59-90.
  - 3 In Trente werd geleerd dat de Traditie te vinden is zowel in de geschreven boeken als in ongeschreven tradities. ("*hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*"; DS 1501, vgl. Vat. I DS 3006). In alle ontwerpen voorafgaand aan de definitieve tekst van Trente vinden we: "*partim in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus*." Het is de verdienste van R. Geiselman om dit feit ontdekt te hebben. Hierdoor is duidelijk dat Trente in elk geval niet wilde leren dat de Openbaring deels in de Schrift en deels in tradities (*traditiones*) te vinden is.

te beknopt, te weinig pastoraal en te weinig oecumenisch. De stemming van 20 november 1962 toonde dat er veel tegenstand tegen het voorontwerp was.

Nu na 50 jaar alle bronnen beschikbaar zijn is het wel interessant te zien hoe over dat eerste schema gedacht werd. Een van de *periti* bij het concilie was Josef Ratzinger; al aan het begin van het concilie, op de vooravond, 10 oktober 1962 op een bijeenkomst van de Duitstalige bisschoppen in het college 'De Anima', merkt hij bij de titel van het schema op dat eigenlijk niet Schrift en Traditie de bronnen van de Openbaring zijn, maar dat de Openbaring, het spreken van God en de zelf-mededeling van God, de *unus fons* is, waaruit de beide *rivuli* van Schrift en Traditie stromen. Samen met Kardinaal Frings heeft de toenmalige professor Ratzinger een serie belangrijke interventies in het concilie voorbereid. Een van die interventies is die van 14 november 1962 waarin duidelijk de wens uitgesproken werd om – nog voordat men zou spreken over Schrift en Traditie– men eerst zou spreken over de Openbaring zelf. In deze interventie wordt ook een duidelijk onderscheid gemaakt tussen bron en bronnen: de Schrift en de Traditie worden *fontes cognoscendi* genoemd terwijl de Openbaring zelf als *fons essendi* betiteld wordt. Over de traditie toont Ratzinger aan dat het neoscholastiek begrip te kort schiet door het *ad absurdum* door te trekken: als alle geloofswaarheid in de Schrift vervat ligt of op een woord van de apostelen is terug te voeren hoe zit het dan met de canon van de Schrift, het 7-tal van de sacramenten en de kinderdoop? Een vergelijking, overigens, tussen deze interventie van kardinaal Frings met de redevoering van Ratzinger op 10 oktober 1962 laat zien dat Frings uit de tekst van Ratzinger geput heeft.

Het eerste schema heeft het dus niet gehaald. Paus Johannes XXIII richtte daarop een nieuwe commissie op. Interessant is dat hij de materiële (in)sufficiëntie van de Schrift niet behandeld wilde zien. Ook een *tweede schema* vond geen genade in de ogen van de concilievaarders. Maar op 4 december 1963, in zijn slottoespraak bij de tweede sessie, heeft paus Paulus VI de thematiek van de openbaring weer opgepakt, met als resultaat dat het terug op de agenda kwam.

Deze korte blik in de geschiedenis laat zien dat Dei Verbum er niet zomaar gekomen is en dat het onderwerp, de goddelijke Openbaring, van groot belang is voor het zelfverstaan van de kerk en een soort *magna charta* is voor de theologie.

### **Wat zegt Dei Verbum over de Openbaring?**

Het meest fundamenteel in het nieuwe verstaan van Openbaring is dat de Openbaring de zelfmededeling van God is in Jezus Christus, die in Zijn persoon voltooid wordt (DV7) en dat bijgevolg *Scriptura* en *Traditio* niet langer als *fontes revelationis* te beschouwen zijn, maar behoren tot het Overleveringsgebeuren. Dat de openbaring de zelf-mededeling van God is in Christus, wordt uitgewerkt in hoofdstuk I van Dei Verbum (§§2-6); dat Schrift en Traditie wijzen van overlevering zijn, wordt uitgewerkt in hoofdstuk II van Dei Verbum (§§7-10).

**DV 7** spreekt éérs over de *Traditio* en daarna over *Scriptura*: de Schrift is zelf voortgekomen uit en onderdeel van de Traditie. In **DV 8** wordt dan uit het feit dat de Traditie een wijze van doorgeven van de Openbaring is, de mogelijkheid en feitelijkheid afgeleid dat –terwijl de Openbaring in de zin van de historische zelfmededeling van God, is afgesloten– er toch een vooruitgang mogelijk is in de kennis van de Openbaring, in de zin dat een dieper inzicht mogelijk is in de overgeleverde werkelijkheid en de overgeleverde woorden.<sup>4</sup> DV 8 eindigt ermee te zeggen dat God die eens gesproken heeft, zich ononderbroken onderhoudt met de bruid van zijn Zoon (*Deus, qui olim locutus est, sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur*).<sup>5</sup> Vervolgens werkt **DV 9** uit dat Schrift en Traditie wezenlijk op elkaar betrokken

4 De drie factoren van groei -in de H. Geest- die het concilie aangeeft zijn:

\* "de beschouwing en de studie van de gelovigen

\* het innerlijk begrip van de geestelijke dingen die de gelovigen ervaren (= *sensus fidei*)

\* de verkondiging van de bisschoppen."

Dit alles houdt een groei in naar de volheid van de goddelijke waarheid: "*Want de Kerk streeft in de loop der eeuwen onafgebroken naar de volheid van de goddelijke waarheid, totdat in haar de woorden van God in vervulling gaan.*"

5 Later, in **DV 25**, wordt dit uitgewerkt in de aansporing tot het lezen van de Schrift: "dat de lezing van de heilige Schrift gepaard moet gaan met gebed, wil er een dialoog ontstaan tussen God en de mens, want 'bidden is: met Hem spreken; Gods woorden lezen is: naar Hem luisteren.'" (*orationem concomitari debere Sacrae Scripturae lectionem, ut fiat colloquium inter Deum et hominem; nam "illum alloquimur, cum oramus; illum audimus, cum divina legimus oracula*)

zijn en alleen samen kunnen bestaan, en daaruit volgt de conclusie: "[Bijgevolg is] de heilige Schrift is niet de enige bron, waaruit de Kerk haar zekerheid put omtrent al het geopenbaarde" (*quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*) en daarmee is impliciet het reformatorische *Sola Scriptura* principe afgewezen. DV 9 eindigt met een zin die sterk teruggrijpt op het Tridentijns concilie: *Quapropter utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est (Derhalve moet men beide met eenzelfde liefde en eenzelfde eerbied aanvaarden en vereren)*. Hoofdstuk II sluit met **DV 10** waarin de positie van het leergezag m.b.t. de Schrift en de Traditie wordt geformuleerd.

Over de verhouding van Schrift en Traditie wordt ook nog gesproken in Hoofdstuk III dat over de inspiratie van de Schrift en over de schrift-verklaring gaat. Het bevat drie onderdelen: De inspiratie en waarheid van de heilige Schrift (**DV 11**), de methode van schriftverklaring (**DV 12**), en het "afdalen" van God (**DV 13**). Het is met name dit gedeelte van Dei Verbum, dat van groot belang is geworden. Hier wordt namelijk in **DV 12** de verhouding van Schrift en Traditie zo uitgewerkt dat naast elkaar geplaatst worden enerzijds de wetenschappelijke methode van schrift-verklaring, de historisch-kritische exegese, en anderzijds de principes van de traditionele hermeneutiek, nl. de *analogia fidei*, de levende Overlevering van heel de kerk, en de "eenheid van de Schrift".<sup>6</sup> Er wordt dus vanuit gegaan dat de wetenschappelijke exegese en de traditionele, kerkelijke hermeneutiek elkaar niet tegenspreken, maar elkaar aanvullen en verrijken. Dat werd toen, in 1965, gezien als een compromis, maar later is gebleken dat juist op dit punt *Dei Verbum* heel belangrijk is. Het houdt namelijk naast elkaar vast: de kerkelijke verklaringsprincipes (*fides*) en de wetenschappelijke uitleg (*ratio*).

### **Sufficiëntie van de Schrift**

Geiselman meende dat wanneer de Traditie niet beschouwd moet worden als een bundel waarheden die naast de Schrift als ongeschreven inhoud overgeleverd wordt, dat dan dus al alles bevat moet liggen in de Schrift (*sufficiëntia Scripturae*) en dat men dus het protestantse *sola scriptura* in die zin kon beamen. Ratzinger wees er, echter, terecht op dat in deze gedachtengang toch weer teruggerepen wordt op een historiserend en intellectualistisch begrip van het Openbaring. Het eigenlijke probleem komt echter wel het beste in beeld onder het aspect van de sufficiëntie van de Schrift (terwijl Johannes XXIII dat juist niet behandeld wilde zien).

Wat betekent het dan eigenlijk dat de Schrift "sufficiënt" is zoals het Tridentijns Concilie leert? Moet je dat concept "oprekken" om de mariologische dogmata er nog onder te kunnen laten vallen? De oplossing ligt erin om het (nieuwe) concept van Traditie inclusief de geloofszin (*sensus fidei*) en het leergezag te betrekken bij het verstaan van de *sufficiëntia Scripturae*. De Openbaring is meer dan een bundel waarheden: ze is de historische zelf-mededeling van God. De Kerk is het gelovige subject dat de Openbaring ontvangt: zowel in het eerste historisch bepaalde en constitutieve moment alsook doorheen de tijd. DV 8 noemt dit laatste het ononderbroken *colloquium* van God en de Kerk. De Traditie is niets anders dan de beleefde, geleefde en verkondigde Openbaring in de Kerk in historisch perspectief. Schrift en Traditie zijn exponenten van dit geloofde en beleefde geloof van de Kerk. De Schrift is dus het boek van de Kerk in dubbele zin, omdat zij de boeken van de Schrift als goddelijk geïnspireerd erkent en aanvaardt en tegelijk ze blijft lezen en uitleggen. Schrift en Traditie blijven echter altijd ondergeschikt aan het Woord Gods. De Openbaring als historische zelf-mededeling van God is Jezus Christus. Zij wordt afgesloten aan het einde van de apostolische tijd, maar het overleveren van de Openbaring gaat door en de drager van dit proces is de hele Kerk.

### **Traditie en oecumene**

Het denken over de Openbaring en Traditie dat zich uitkristalliseerde in *Dei Verbum* heeft ook belang voor de oecumene. Als Traditie opgevat wordt als het voortgaande gesprek van God met zijn Kerk (DV 8) doorheen de tijd, dan behoort het tot de taak van de Kerk, die als Bruid

---

6 Dit veronderstelt dat de Schrift één boek vormt waarvan de onderdelen elkaar belichten. Deze eenheid berust, ondanks de veelheid van menselijke auteurs en de verschillende inhoud, op: (1) de inspiratie door de H. Geest; (2) de eenheid van Gods heilsplan met de schepping, via aartsvaders, profeten, Jezus, apostelen... tot het eindoordeel; (3) de eenheid van uitnodiging aan alle mensen en volkeren om het Woord Gods te horen en zo mee te werken aan de verwerkelijking van het Rijk Gods.

van Christus en Sacrament van het Woord wordt gezien, om de waarheid van Gods Woord dat overgeleverd wordt en waaruit de Kerk leeft, te ontdekken, te doorgronden en te onderscheiden van mensenwoorden. Maar juist op dit punt valt het op dat sinds het concilie het begrip "traditie" steeds vaker vereenzelvigd wordt met "confessie". Als het begrip Traditie van *Dei Verbum* losgelaten wordt, zijn er echter verschillende tradities mogelijk: de evangelisch-lutherse traditie, de rooms-katholieke traditie, de anglicaanse traditie, etc. Het simpele feit van te bestaan, zonder te kijken naar hoe ze ontstaan is, geeft dan aan een bepaalde traditie bestaansrecht binnen het oecumenisch debat. Dat heeft iets positiefs: oude vooroordelen kunnen dan terzijde geschoven worden en er is een nieuwe onbevangenheid mogelijk in het gesprek; maar het heeft ook iets negatiefs: het zoeken naar de eenheid wordt los gezien van de waarheidsvraag en theologie wordt dan tot een bepaald soort politiek en een oefening in diplomatie. M.a.w. oecumene dreigt dan te verzanden in relativisme. In het oecumenisch debat is de afgelopen decennia een grote eensgezindheid gegroeid rond een belangrijke begrippenpaar: enerzijds is er de *Traditio*, die de overlevering van de goddelijke Openbaring is, en anderzijds zijn er de *traditiones*, en dat zijn de menselijke gewoontes en overleveringen die concrete invulling willen geven aan die grote *Traditio*. Het onderscheiden van wat hierin waardevol, tijdgebonden, plaatsgebonden, bekrompen of versluierd is, is vaak niet gemakkelijk. Het denken over Openbaring en Traditie in *Verbum Dei* is een belangrijk fundament voor de katholieke bijdrage aan de oecumene, maar als het traditie-begrip van *Dei Verbum* wordt losgelaten, zal ook het oecumenisch debat daaronder lijden.

### **Zowel wetenschappelijke methode als gelovige receptie**

Om te kunnen inschatten wat het betekent dat het concilie de kerkelijke verklaringsprincipes (*fides*) en de wetenschappelijke uitleg (*ratio*) naast elkaar vasthoudt, is het denken over Openbaring van groot belang. Niet zelden, echter, wordt *Dei Verbum* zo gelezen dat het oog zich fixeert op het ene aspect van de wetenschappelijke bijbel-uitleg; zoals bij alle verabsoluteringen leidt het eruit-nemen (*αἰρέω*) van één aspect ten koste van andere gemakkelijk tot iets wat heretisch wordt. Hans Kung,<sup>7</sup> bijvoorbeeld, en Hermann Häring<sup>8</sup> menen dat het Concilie de Bijbel als enige bron van openbaring zou hebben erkend en dat *Dei Verbum* is blijven steken in halfslachtige formuleringen waarbij nog plaats zou zijn voor Traditie en kerkelijk leergezag. Hier stoten we op de befaamde, maar o zo vage zogenaamde "geest van het concilie", die naar believen geduid wordt en die dan gebruikt wordt om de documenten "in de geest van het concilie" iets te laten zeggen wat er niet staat. Katholieke bijbelwetenschap in de zin van *Dei Verbum*, daarentegen, zal steeds beide aspecten moeten verenigen: wetenschappelijkheid maar ook gelovige receptie; als er een methodologische keuze gemaakt wordt voor het eerste blijft er alleen een vorm literatuur-onderzoek over.

DV 12, dat in een tweeluik wetenschappelijke methode en geloof van de Kerk samenhoudt, opent met een fraaie zin ontleend aan Augustinus (*De Civitate Dei* XVII 6): "*God [heeft] in de heilige Schrift door mensen op menselijke wijze ... gesproken*".<sup>9</sup> De kerkvader noemde er ook een reden bij, namelijk: "*omdat Hij [God], door zo te spreken, ons zoekt*". Die reden is cruciaal: God openbaart zich namelijk niet omdat er een of andere noodzaak zou zijn, of om mensen te informeren over wat zijn goddelijke wil is, als bron voor kerkelijke leeruitspraken. God spreekt op menselijke wijze omdat Hij ons zoekt: heel het ontstaan van de schrift en heel het verstaan van de Schrift staat in het kader van de heilsgeschiedenis. DV 8 en 25 noemen dit het colloquium dat God met de mensen aangaat. God zoekt naar wat verloren is gegaan, zoals Jezus in parabellen uitlegt (Lk 15). God zoekt dus de mens: *Adam, waar ben je?* (Gen 3,9). Alleen als dat vastgehouden wordt, de universele heilswil van God: dat God wil dat alle mensen gered worden die door de zondeval verloren gingen, dan is er de juiste horizon voor het lezen en verklaren van de Schrift.

### **Canon van de Schrift als lees-sleutel**

Wat bij Augustinus heel pregnant als reden voor het spreken van God wordt opgegeven, dat wordt in DV 12 uitgewerkt op twee manieren. Eerst een alinea over de wetenschappelijke

7 H.Küng, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Besinnung*. München/Zürich 1987, 67-71.

8 H.Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*. Düsseldorf, 2001, 77.

9 Augustinus, *De Civitate Dei* XVII,6: "*Non autem quasi nesciat ubi sit, ita sibi hominem Deus quaerit; sed per hominem more hominum loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit.*" (Maar het is niet alsof Hij niet wist waar hij is, dat God zo de mens zoekt; maar door een mens spreekt Hij tot de mens, omdat Hij door zo te spreken ons zoekt").

exegese, dan een alinea over de gelovige receptie. Dit tweeluik wordt enerzijds dus door sommigen gezien als halfslachtig en een slecht compromis, en anderzijds blijkt het ankerpunt te kunnen zijn voor nieuwere ontwikkelingen zowel op het gebied van wetenschappelijke exegese als op het gebied van filosofische en meer bepaald hermeneutische reflecties. In de afgelopen decennia is er een verrassende ontwikkeling op gang gekomen in de wetenschappelijke, exegetische methode. Aan de start van die ontwikkeling staat de bijbelse theologie van Brevard S. Childs met zijn zogenaamde *canonical approach*. Zijn bijdrage bestaat erin dat de Schrift gelezen moet worden vanuit het perspectief van de gemeenschap waarin ze haar canonieke gestalte heeft gekregen. De historische keuze om een boek of een bepaalde versie van een boek wel of niet als geïnspireerd te beschouwen is zelf niet onderdeel van de Schrift-verklaring, maar geeft, wetenschappelijk gezien, wel het noodzakelijke weten (apriori) om een tekst uit te leggen.<sup>10</sup> Neutrale uitleg is –juist vanuit de wetenschap van de hermeneutiek gezien– onmogelijk. DV 12 geeft aan dat het noodzakelijke kader voor het juiste verstaan van de Schrift de "*analogia fidei*" is, dwz de analogie van het geloof van de hele Kerk.<sup>11</sup>

Van belang voor nu, voor onze lezing van *Dei Verbum*, is dat de kerk als geloofsgemeenschap niet alleen de hermeneutische sleutel levert voor de schriftverklaring, maar er ook garant voor staat dat er überhaupt een "heilige" schrift is. Juist in een tijdsgewricht als het huidige, waarin wetenschappelijke lezing alle aandacht naar zich toetrekt, is het van cruciaal belang te zien dat het opsluiten van de Schrift in het verleden, d.w.z. het lezen van de Schrift als louter historisch document, betekent dat de Schrift verloochend wordt. Door de Bijbel alleen historisch-kritisch te lezen wordt de Bijbel ontkend, gereduceerd tot een cultuur-historisch document. Juist door de canon tot uitgangspunt te nemen blijft de gelovige gemeenschap drager van de Schrift. Daarbij moet je dan wel bedenken dat geen enkele gemeenschap of volk uit zichzelf Volk van God is, en dat daarom doorheen de gelovige gemeenschap het mogelijk is, in alle menselijke bijbel-schrijvers, de goddelijke auteur te zien. Als het christelijk geloof niet een wereldbeschouwing is te midden van vele, maar het antwoord van de mens op de zelf-mededeling van God in zijn Woord, dan is de uitleg en studie ervan fundamenteel voor alle theologie en voor alle kerkelijk leven. *Dei Verbum* gaat over dit begrip van Openbaring en de consequenties daarvan en zet daarvoor de lijnen uit. Na 50 jaar is *Dei Verbum* nog hoogst actueel en –zoals sommigen hebben geopperd– misschien moet de echte verwerkelijking ervan nog op gang komen.

---

10 Voor een recente discussie van de exegetische methode en de *Canonical Approach* zie bijv.: Th.Söding, *Der Kanon als Urkunde des Glaubens*, in: IKZ 39 (2010) 233-263; zie ook: Th. Hieke, *Zum Verhältnis von Biblischer Auslegung und historischer Rückfrage*, in: IKZ 39 (2010) 264-274.

11 Onder *analogie van het geloof* verstaat men de samenhang van de geloofswaarheden onder elkaar, binnen het geheel van de Openbaring (CKK 114); m.a.w. een tekst wordt vergeleken zowel met (openbaring uit) het verleden, als met het heden van de lezer. "*Analogia fidei*" is een term uit Rom 12,6 (ἀναλογία τῆς πίστεως) en wijst op de gelijkheid in verscheidenheid tussen het O.T. en het N.T. Leo XIII introduceert de term als een exegetisch principe. (AAS 13 (1893), 345-6; DS 3283). Een onderdeel van het geloof kan nooit in tegenspraak zijn met het geheel. Daarentegen is het principe van elke heresie om één element van het geloof ten koste van de andere als absoluut te zien.

# **De dogmatische constitutie Lumen Gentium**

**Prof. dr. H. Rikhof**  
**Emeritus-hoogleraar systematische**  
**theologie aan de FKT**

## **Inleiding**

Toen ik 10 jaar na de sluiting van het Tweede Vaticaans Concilie mijn promotie onderzoek deed naar de dogmatische constitutie Lumen Gentium las ik de tekst zoals ik ook geleerd had de Schrift te lezen: historisch kritisch. Die manier van lezen werd ook opgeroepen door allerlei commentaren die in die 10 jaar verschenen waren en waarin de ontstaansgeschiedenis vaak een prominente plaats innam. Voor mijn studie was een grote hulp de synopsis die in 1975 verscheen en waarin de verschillende ontwerpen in kolommen naast elkaar stonden afgedrukt en dus de ontwikkeling nauwkeurig te volgen was.

Een van de leden van de leescommissie had als kritiek dat ik te weinig aandacht had besteed aan de karakterisering van de kerk als sacrament. Een terecht punt, maar hoe terecht werd mij jaren later duidelijk toen ik vanwege colleges opnieuw LG las. Ook door ontwikkelingen in de exegese was de vanzelfsprekendheid van de historisch kritische methode verdwenen en was ik meer structureel gaan lezen. Terwijl in de historisch kritische lezing de ontwikkeling van de tekst centraal staat, staat in een structurele lezing de eindtekst centraal en bepalen allerlei structurele elementen, zoals volgorde van hoofdstukken, titels van hoofdstukken, onderverdeling in paragrafen, definities enz., de betekenis van de tekst. Terwijl ik in mijn eerste onderzoek vooral geïnteresseerd was in de beelden die voor de kerk werden gebruikt en hoe die geïntroduceerd en gebruikt werden, en sacrament is geen beeld, viel mij nu op dat sacrament een definitie is die op allerlei manieren doorwerkt, hoewel die term tamelijk laat in de ontwerpen voor het eerst voorkwam.

Daarbij kwam nog een ander punt. Het gaat bij LG om een constitutie. Die formele kwalificatie geeft aan dat de tekst fundamenteel, constitutief is en daarmee wordt ook de doorwerking de receptie van de tekst van belang voor de betekenis van die tekst. Dat element van receptie is altijd een realiteit geweest bij concilieteksten, maar de aandacht voor de receptie is ook in de geschiedschrijving van de concilies pas recent aan te wijzen. Dat heeft waarschijnlijk te maken met ontwikkelingen binnen de geschiedwetenschap, waarin de aandacht niet alleen maar uitgaat naar de wederwaardigheden van leiders of het ritme van oorlog en vrede, maar ook naar het leven van gewone mensen dat oplicht uit dorpskronieken. Die aandacht voor receptie heeft zeker te maken met de kerkvisie zoals die m.n. in LG naar voren komt. Zoals ik zal laten zien wordt in LG een visie op de kerk gepresenteerd, waarin de kerk een gemeenschap van gedoopten is, die allen krachtens hun doopsel waardigheid en verantwoordelijkheid hebben. Aandacht voor de receptie van een concilietekst is aandacht voor die waardigheid en die verantwoordelijkheid.

In mijn bijdrage vandaag over LG wil ik die drie manieren van lezen combineren, waarbij duidelijk is dat ik deze drie manieren natuurlijk niet uitgebreid kan presenteren, maar hoogstens enkele hoofdmomenten kan aangeven. Ik begin met een structurele lezing, waarin de tekst die ondertekend en afgekondigd is, centraal staat. Dat levert een aantal inzichten en problemen op. In 2de instantie kan dan de voorgeschiedenis helpen om zowel de inzichten te bevestigen als de problemen te verhelderen. In 3de instantie kan dan de receptie tonen of de centrale inzichten inderdaad verwerkelijk zijn of niet en zo ja, in welke mate en of ook de verschillende problemen opgelost zijn.

## **1. Een structurele lezing van Lumen Gentium**

### **De constitutie als geheel**

Wie let op formele en inhoudelijke structurerende principes van Lumen Gentium kan het volgende opmerken:

- Allereerst gaat het algemene of het gemeenschappelijke vooraf aan het bijzondere of onderscheidende en wordt het onderscheidende in het kader van het gemeenschappelijke ter

sprake gebracht. Dit patroon keert op dit algemene niveau 3 keer terug: hoofdstuk I+II en III+IV, V en VI, VIIa (48) en VIIb (49-51). Dit patroon komt ook op lagere niveaus terug bijv. binnen hoofdstuk III, waar eerst over de collegialiteit van de bisschoppen gesproken wordt (19-23) voor het bisschopsambt op zich (24-27) en het onderscheid bisschop-priester-diaken (28-29) ter sprake wordt gebracht en waar binnen het gedeelte over de collegialiteit (22) weer het gemeenschappelijk voor het onderscheidende (de rol van de paus) behandeld wordt.

- Vervolgens spelen bij de nadere bepaling van dat gemeenschappelijke 'mysterie' en 'sacrament' een grote rol: 'het mysterie van de Kerk' (de titel van hoofdstuk I), 'In Christus is de Kerk als het ware het sacrament' (openingsparagraaf hoofdstuk I, 1), 'God heeft samengeroepen en tot de kerk gemaakt, om voor allen en ieder afzonderlijk het zichtbare sacrament te zijn van deze heilbrengende eenheid' (openingsparagraaf hoofdstuk II, 9), 'Volgens ons geloof is de Kerk, waarvan deze heilige kerkvergadering het mysterie voorhoudt, onwankelbaar heilig' (openingszin van hoofdstuk V, 39), 'Christus heeft zijn leven gevende Geest uitgezonden en door Hem zijn lichaam dat is de kerk, tot het universeel sacrament van heil ingesteld' (openingsparagraaf van hoofdstuk VII, 48) [Vgl. ook de titel van hoofdstuk 8 'De heilige maagd en moeder van God in het mysterie van Christus en de Kerk' en de openingsparagraaf van dat hoofdstuk: 'Dit goddelijk heilsmysterie [d.i. de menswording] wordt aan ons geopenbaard en voortgezet in de Kerk..' (52).] In de latere hoofdstukken wordt telkens teruggesproken op het eerste hoofdstuk, waar mysterie het thema is.

- Ten derde is het drievoudig ambt van Christus, priester, koning, profeet, en de deelname daaraan een belangrijk structurerend principe. Dat geldt zowel voor een nadere bepaling van de kerk als volk van God (dus van het gemeenschappelijke, hoofdstuk II, 10-13) als voor de nadere uitwerking van het ambt en de definitie van de leek (dus van het onderscheidende, III, 21,25-27 en IV, 32, 34-36 respectievelijk)

Het onderlinge verband tussen deze drie elementen kan met termen uit de openingsparagraaf van hoofdstuk I als volgt worden aangegeven: mysterie en sacrament bepalen nader het gemeenschappelijke wezen van de kerk, het drievoudig ambt bepaalt nader de gemeenschappelijke en de afzonderlijke zending van de kerk.

Het eerste hoofdstuk over het mysterie van de kerk is dus een fundamenteel hoofdstuk. Daarom ga ik dit hoofdstuk nader bekijken.

### **Het eerste hoofdstuk**

Op basis van formele en inhoudelijke structuurprincipes kan het eerste hoofdstuk 'over het mysterie van de kerk' worden ingedeeld in een inleiding en drie nadere bepalingen.

In de inleiding wordt de bedoeling van de tekst uiteen gezet: '[het concilie] bedoelt voor gelovigen en heel de wereld, in aansluiting bij de uiteenzetting van vorige concilies het wezen en de universele zending [van de kerk] nauwkeuriger te verklaren.'

Deze intentieverklaring wordt voorafgegaan door een redengevende bijzin: 'Omdat de kerk in Christus als het ware sacrament ofwel teken en instrument van de innige verbondenheid met God en van de eenheid van het hele menselijke geslacht is...'. In deze bijzin wordt het wezen van de kerk kort aangegeven door de term 'sacrament' en die term wordt met behulp van de termen 'teken' en 'instrument' uitgelegd. In deze definitie van de kerk wordt de centrale term uit de titel van het hoofdstuk opgenomen: mysterie, want sacramentum is de Latijnse vertaling van het Griekse mysterion.

Deze intentieverklaring wordt gevolgd door een zin waarin ook een reden aangevoerd wordt: er wordt namelijk verwezen naar de omstandigheden van de tijd, die de uiteenzetting nodig maken.

De eerste nadere bepaling gebeurt middels de band met God, Vader, Zoon en Geest (2-4). In drie onderdelen, wordt het werken van God, Vader, Zoon en Geest in de heilsgeschiedenis aangegeven. En dit onderdeel wordt afgesloten met een citaat van Cyprianus: 'Aldus verschijnt de gehele Kerk als 'het verenigd volk dat deel heeft aan de eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest'.'

De tweede nadere bepaling gebeurt middels Bijbelse categorieën en beelden (5-7). In eerste instantie gebeurt dat via een contrast kerk -'rijk van God' (5): de kerk is niet het rijk van God, maar is de aanvang en kiem van het rijk van God. In tweede instantie gebeurt dat via een

serie beelden (6-7), die ook als zodanig gekwalificeerd worden: door allerlei vergelijkingen wordt het wezen van de kerk duidelijk gemaakt, zoals akker, bouwwerk, bruid, lichaam. De derde nadere bepaling is een reflectie op de gelaagdheid en spanning die kenmerkend is voor het begrip sacrament. Daarbij gaat het om de gelaagdheid die traditioneel bij sacrament hoort zichtbaar–onzichtbaar, maar ook om de gelaagdheid die aan het begin is aangegeven: teken en instrument.

Deze drie nadere bepalingen vormen niet een directe logische lijn vanuit de inleiding, maar zijn eerder drie concentrische cirkels rond het begrip dat in de inleiding is geïntroduceerd: sacrament. Maar de drie cirkels hebben wel elk een eigen karakter.

- In de eerste cirkel wordt het element van de heilsgeschiedenis dat ten nauwste met sacramentum /mysterium samenhangt naar zijn fundament uitgewerkt: het initiatief en de werkzaamheid van God, Vader, Zoon en Geest. De centrale term die werkzaamheid Gods in de heilsgeschiedenis kwalificeert is zending. Door de zending van de Zoon wordt de kerk ingesteld, door de zending van de Geest wordt de kerk manifest gemaakt, voortdurend geheiligd en vernieuwd. Deze twee zendingen vormen een onderdeel van een brede visie op de heilsgeschiedenis en de plaats van de kerk daarin:

'Degenen echter die in Christus geloven heeft Hij [de Vader] besloten samen te roepen in de heilige kerk, die vanaf het begin van de wereld voorafgebeeld is, in de geschiedenis van het volk van Israël en het oude verbond op wonderlijke wijze is voorbereid, in het einde der tijden is ingesteld, door de uitstorting van de H. Geest manifest geworden is en die aan het eind van de eeuwen in heerlijkheid zal worden voltooid'. (2)

- In de tweede cirkel staat het spreken van de Schrift centraal en wordt door het spreken over de kerk als kiem en aanvang van het rijk van God een element geïntroduceerd dat de gelaagdheid die inherent is aan het begrip sacrament verder inkleurt, namelijk al en nog niet; een gelaagdheid die ook doorklinkt in die brede visie op de heilshistorie. Tegelijkertijd wordt via Bijbelse vergelijkingen de gevoeligheid voor de gelaagdheid versterkt.

- In de derde cirkel wordt deze gelaagdheid thematisch en systematisch uitgewerkt. Daarbij wordt de kerk een complexe werkelijkheid van zichtbaar en onzichtbaar genoemd en wordt de gelaagdheid van zichtbaar-onzichtbaar voorzichtig vergeleken met de incarnatie.

### **Een commentaar**

Ik wil deze korte structurele lezing afsluiten met een commentaar waarbij ik op twee punten wil wijzen. Allereerst zal ik een paar opmerkingen maken over wat ik de gelaagdheid heb genoemd van het centrale begrip sacrament. Vervolgens zal ik wijzen op interne spanningen in de tekst. Beide punten komen terug in de twee volgende manieren van lezen.

Wat betreft de gelaagdheid die inherent is aan het begrip sacrament. In plaats van gelaagdheid kan ik ook de term relatief gebruiken, waarbij ik deze term dan neutraal gebruik en zonder de gewoonlijke negatieve associaties. De term sacrament wordt bij de introductie namelijk toegelicht door twee andere termen: 'teken' en 'instrument'. Deze twee termen zijn termen die doorverwijzen: een teken is altijd een teken van iets anders wil het een teken zijn, en een instrument dient ergens voor anders is het geen instrument. Door term sacrament - teken/instrument - te gebruiken wordt de kerk dus in relaties gesteld, relatief gemaakt. Deze relativering wordt onderstreept doordat de kerk in een breed heilshistorisch perspectief wordt geplaatst, waarbij niet alleen de voorgeschiedenis genoemd wordt, maar ook de toekomst. De kerk is op pelgrimstocht naar het eind der tijden. In dit perspectief past de voorzichtige formulering dat de kerk van de geloofsbelijdenis zich in de concrete katholieke kerk 'bevindt' en past ook de visie dat de kerk 'terzelfder tijd heilig en altijd tot uitzuivering geroepen is'.

Wat betreft de interne spanningen in de tekst. Ik heb al aangegeven dat het drievoudig ambt van Christus en de deelname daaraan een belangrijk structurerend principe is in zowel de algemene bepaling van de kerk als in de bepaling en definities van het onderscheidende binnen de kerk. Dat dubbele gebruik roept al vragen op, maar die vragen worden dringender, wanneer blijkt dat, wanneer het drievoudig ambt gebruikt voor het onderscheidende, het ook nog op twee verschillende manieren verstaan wordt. Wanneer het om het (bisschops)ambt gaat is de basis voor de deelname aan het drievoudige ambt van Christus de wijding, wanneer het om de definitie van de leek gaat is het doopsel de basis. De kwestie wordt nog ingewikkelder wanneer we de definitie van de leek bekijken.



‘Onder leken verstaan wij hier alle gelovigen, die niet behoren tot de geestelijkheid en tot de in de Kerk wettig erkende religieuze staat, de christengelovigen namelijk die door het doopsel in Christus zijn ingelijfd, Gods volk zijn geworden en op hun eigen wijze deelachtig zijn aan de priesterlijke, profetische en koninklijke taak van Christus, en zo, ieder volgens zijn eigen aandeel, de zending van heel het christenvolk in de Kerk en in de wereld uitoefenen.’

Het probleem is niet alleen dat tegelijkertijd een negatieve en een positieve definitie gegeven wordt, maar ook dat die twee onderdelen inhoudelijk botsen. Wanneer leken positief door hun doopsel gedefinieerd worden, kunnen ze niet negatief van gewijden en religieuzen onderscheiden worden die ook gedoopt zijn.

Er zijn meer voorbeelden te geven van dit soort spanningen, bijvoorbeeld waarom na het eerste algemene hoofdstuk een tweede algemeen hoofdstuk volgt dat gedeeltelijk een overlapping is; waarom in het eerste hoofdstuk aan het Bijbelse beeld van de kerk als lichaam een aparte sectie wordt gewijd die min of meer los staat van het voorafgaande sectie waarin andere Bijbelse beelden worden gebruikt. Ik heb aan die spanning in de definitie van de leken aandacht gegeven, omdat ik daar in het vervolg op zal terug komen.

## 2. De voorgeschiedenis

Wanneer we nu de voorgeschiedenis van LG in onze overwegingen betrekken om enerzijds een antwoord te krijgen op de vraag of deze analyse klopt en anderzijds om inzicht te krijgen in de spanningen die in de tekst aan te wijzen zijn, zijn tenminste drie gegevens van belang.

- Allereerst het gegeven dat, wanneer de tekst, opgesteld door een voorbereidingscommissie, in de eerste week van december 1962 wordt besproken, het – net als bijna alle andere voorbereide teksten – praktisch algemeen als onvoldoende wordt afgewezen. De bisschop van Brugge mgr. DeSmedt, formuleerde die fundamentele kritiek met drie diskwalificaties: te juridisch, te clericalistisch en te triomfalistisch. LG begint dus niet als een product van jarenlange rijping en consensus, waarbij hoogstens een paar randopmerkingen geplaatst hoeven te worden, maar als een fundamenteel verzet tegen een kerkvisie die in bepaalde kringen en ook in het officiële spreken van de kerk dominant was. Dat levert een belangrijke sleutel tot verstaan en interpretatie op en de drie diskwalificaties van mgr. DeSmedt kunnen daarbij als toetsingscriteria gelden en wel naar twee kanten. Kan allereerst in de uiteindelijke tekst een visie worden aangewezen die niet juridisch, niet clericalistisch en niet triomfalistisch is, of anders gezegd, bevat LG werkelijk een alternatief voor de afgewezen visie? En zo ja, wordt vervolgens in de interpretatie en receptie van de constitutie recht gedaan aan dit aspect van de ontstaansgeschiedenis.
- Een tweede gegeven is de beslissing van Theologische Commissie ondanks deze fundamentele afwijzende kritiek op het voorontwerp niet een van de alternatieve ontwerpen die circuleerden tot uitgangspunt te nemen, maar een ontwerp te kiezen waarin het oorspronkelijke schema bewerkt was.
- Het derde gegeven is dat uit de verschillende opeenvolgende ontwerpen duidelijk wordt dat het alternatief pas geleidelijk helder wordt of preciezer geleidelijk helderder wordt. Een paar voorbeelden kunnen deze drie aspecten illustreren.

In het afgewezen ontwerp wordt op een ahistorische wijze verband gelegd tussen het plan van God om de mensheid te verlossen en de realisering daarvan in de kerk; in deze visie past een identificatie van kerk met het koninkrijk Gods en een identificatie van de feitelijke kerk met de kerk van de geloofsbelijdenis. Maar uiteindelijke brede heilshistorische visie, die naar voren komt in de zin die ik citeerde waarin vijf werkwoorden die heilshistorische visie bepalen, staat pas in het laatste concept.

Wanneer in de zomer van 1963 de Theologische Commissie besluit het dan bestaande hoofdstuk over de leken in tweeën te delen, wordt dit aan de bisschoppen meegedeeld, die dat bestaande hoofdstuk al hebben ontvangen. Het eerste gedeelte wordt het nieuwe tweede hoofdstuk over het volk van God en het tweede gedeelte het nieuwe vierde hoofdstuk over de leken. Deze splitsing is in feite een antwoord op de kritiek van te clericalistisch. Het gemeenschappelijke wordt prioriteit gegeven. Hier is sprake van een duidelijke en fundamentele keuze, maar het ingrijpende van die keuze wordt op dat moment niet geheel doorzien. In een begeleidend schrijven wordt dit verdelen van het hoofdstuk namelijk voorgesteld als een tamelijk eenvoudige knip- en plakoperatie, die geen consequenties heeft

voor de tekst, laat staan dat serieus overwogen wordt het nieuwe tweede hoofdstuk te integreren met het al bestaande eerste dat ook het gemeenschappelijke van de kerk behandelt.

De onduidelijkheid rond het drievoudige ambt van Christus, priester koning profeet, is terug te brengen enerzijds op de herkomst uit het afgewezen voorontwerp, waar de drieslag alleen voor het bisschopsambt gebruikt werd en anderzijds op de herkomst uit de nieuwe ontwerpen, waar de drieslag oorspronkelijk voor de leken gebruikt wordt en in tweede instantie voor het volk Gods. Op de achtergrond spelen de heel verschillende manieren en contexten waarop dit drievoudige ambt in de geschiedenis van de theologie is gebruikt een rol. In het ene geval gaat het om het gebruik van de drieslag binnen de ambtstheologie. Dat is een relatief late ontwikkeling: vanaf de 19de eeuw wordt het gebruikt om het schema van de dubbele macht van de bisschop, de macht om te heiligen en te besturen, aan te vullen met de taak om te verkondigen. In het andere geval gaat het om een gebruik van het drievoudig ambt zoals dat in de patristiek te vinden is. Daar dient het om de termen 'Christus' en 'christen' uit te leggen en wordt het gebruikt om de functies van zowel Christus als de christenen uit te leggen. Indien de drieslag voor christenen gebruikt wordt, is de basis het doopsel en hoort het tot de christelijk antropologie. In de nieuwe ontwerpen van Lumen Gentium wordt teruggerepen op dit antropologische gebruik dat dus in de vroege kerk te vinden is.

Ik heb net de vraag opgeroepen of de uiteindelijke tekst een visie op de kerk geeft die niet-juridisch, niet-clericalistisch en niet-triomfalistisch is. Wanneer ik terug kijk naar de eerste structurele lezing dan is het antwoord hierop positief: de definitie van de kerk als sacrament is een antwoord op het 'te juridisch', de prioriteit van de gemeenschap en de visie op het ambt ten dienste van die gemeenschap is een antwoord op het 'te clericalistisch', en is de visie op de kerk die in een heilshistorische pelgrimstocht op weg is naar de voltooiing, is een antwoord op het 'te triomfalistisch'. De heilshistorische benadering van de kerk hangt ten nauwste samen met de kerk als sacrament, omdat het fundament van de kerk als sacrament de werkzaamheid van God Vader Zoon Geest in de geschiedenis is. De voorgeschiedenis van LG laat zien dat de elementen die naar voren zijn gekomen in de structurele lezing de consequenties van keuzes zijn, niet alleen uitdrukkelijke keuzes voor deze visie, maar ook uitdrukkelijke keuzes tegen een andere visie en dat vanwege het fundamentele karakter van deze verandering en de tijd die nodig is om dat fundamentele karakter ook te doorzien ook de spanningen in de tekst te begrijpen zijn.

### **3. De receptie**

#### **Inleiding**

In het slotdeel van mijn bijdrage wil ik aandacht besteden aan de receptie van LG. Ik zal eerst een meer algemene opmerking maken over die receptie en dan aan de hand van twee concrete voorbeelden iets van de complexiteit van die receptie laten zien

#### **Opmerkingen over de receptiegeschiedenis n.a.v. de synode van 1985**

Ter gelegenheid van de 20ste verjaardag van de sluiting van het Tweede Vaticaans Concilie werd in 1985 een bijzondere bisschoppen synode gehouden om het concilie 'te vieren, te toetsen en te bevorderen'. In het slotdocument is aandacht voor de feitelijke en de wenselijke receptie. Bij deze aandacht past ook de poging om die geschiedenis van de receptie te structureren. Een periodisering die in de literatuur en ook in de documenten van de synode te vinden is, is de volgende. Na een eerste korte periode van optimisme, volgt een langere tweede periode van teleurstelling en nu breekt een derde periode van synthese en evenwicht aan.

Dit schema is, bij nader reflectie, minder vanzelfsprekend dan op het eerste gezicht lijkt. Allereerst is er een probleem met de karakterisering: optimisme, teleurstelling, enerzijds en synthese anderzijds zijn ongelijk van aard, maar vooral de eerste twee geen neutrale beschrijvingen. Er zijn ook groepen die de karakterisering omdraaien. Maar het grootste probleem is dat het idee van een derde fase die een fase van synthese en evenwicht is of zou moeten zijn.

Om dit enigszins toe te lichten moet ik paar opmerkingen maken over de ontwikkeling van de ecclesiologie. Het nadenken over de kerk heeft natuurlijk oude wortels. In de evangelies en de brieven van Paulus zijn allerlei elementen en aanzetten te vinden. Maar een echt systematische reflectie begint pas in de 14de eeuw als onderdeel van de strijd tussen kerk en staat en als onderdeel van hervormingsbewegingen. Dat betekent dat die reflectie wordt gekleurd door weerstand en conflict, met veel aandacht voor institutionele, juridische structuren, voor machtsverhoudingen binnen de organisatie. Wanneer dan in de moderne tijd de kerk een onderwerp is dat in de apologetiek en niet in de eigenlijke theologie behandeld wordt, wordt die verdedigende houding alleen maar versterkt. Het is die apologetische benadering die het eerste ontwerp bepaalt, dat in december 1962 wordt ingediend. In de loop van de geschiedenis zijn er wel pogingen gedaan om anders, meer theologisch, over de kerk te spreken, maar die zijn ofwel op niets uitgelopen, ofwel ingepast in dat apologetische kader. Uit de voorgeschiedenis LG blijkt dat een overgrote meerderheid van de concilievaarders wilde breken met die defensieve apologetische benadering. Ik heb in mijn eerste, structurele lezing laten zien dat men daar ook in geslaagd is. Het idee van een synthese of van een evenwichtige balans na twee uitersten, miskent het fundamentele verschil tussen een apologetische en theologische benadering van de kerk. Ik geef nu twee voorbeelden van receptie waaruit ook iets van de gecompliceerdheid van die receptie blijkt.

### **De codex**

In 1983 verschijnt de nieuwe codex. In de apostolische constitutie *Sacrae disciplinae leges* legt paus Johannes Paulus II verschillende keren een verband tussen dit wetboek en het Tweede Vaticaans Concilie. Zo merkt hij op dat de codex beschouwd moet worden als een vertaling van de conciliaire ecclesiologie in canoniek rechterlijke taal en dat het wetboek aan dat conciliaire beeld van de kerk getoetst moet worden (XXII-XXIII). Ik wil met u een canon bekijken en wel de eerste canon van boek II dat handelt over het volk van God, waarin een definitie wordt gegeven van de gelovigen. Een niet onbelangrijke canon gezien positie en inhoud.

‘Christengelovigen zijn zij die door het doopsel in Christus ingelijfd, tot volk van God gemaakt en aldus aan de priesterlijke, profetische en koninklijke taak van Christus op hun wijze deelachtig, ieder volgens zijn eigen plaats, geroepen worden de zending uit te voeren die God aan de kerk ter vervulling in de wereld heeft toevertrouwd.’ (canon 204, par.1)

Deze definitie is haast een letterlijk citaat van het positieve gedeelte van de definitie van de leek zoals die in LG 31 te vinden is en die ik eerder geciteerd heb. Dat betekent dat in de codex de spanning tussen negatief en positief die in de tekst van LG aanwezig is, opgelost wordt door het negatieve element te verwijderen. Dit is een belangrijk gegeven omdat daarmee gebroken wordt met een spreken over leken als mensen die iets niet hebben – en spreken dat ook zijn doorwerking heeft in ons gewone taalgebruik – en die volgens een befaamd gezegde de taak in de kerk hebben om te bidden, te gehoorzamen en te betalen. Deze negatieve definitie hoort thuis in wat ik net de apologetische benadering van de kerk heb genoemd.

Maar belangrijker is dat in deze canon wordt erkend dat deze definitie die in LG alleen voor de leken wordt gebruikt, voor alle christengelovigen geldt. In deze definitie wordt niet alleen het doopsel als basis aangegeven – de kerk is dus niet een gemeenschap van gelovigen, maar een gemeenschap van gedoopten – maar wordt ook inhoudelijk dat doopsel nader bepaald als deelname aan het zgn. *munus triplex*, de drievoudige taak van Christus: priester, koning en profeet. Iedere gedoopte heeft dus een eigen waardigheid en verantwoordelijkheid. In hoeverre deze waardigheid en verantwoordelijkheid ook werkelijk gerealiseerd worden is een ander verhaal. Maar duidelijk is dat de codex op dit punt een spanning die in LG aanwezig is, doordat twee visies onbemiddeld naast elkaar staan, heeft opgelost door te kiezen voor het nieuwe element, dat breed historisch gezien de oudste papieren heeft. De discontinuïteit met het recente verleden houdt tegelijkertijd een continuïteit met het oudere verleden in.

### **‘Herinnering en verzoening’**

In de aanloop naar het derde millennium heeft paus Johannes Paulus II in verschillende documenten aandacht gevraagd voor Tweede Vaticaans Concilie en dat o.a. verbonden met

een gewetensonderzoek binnen de kerk. De paus citeert dan uit LG een opmerking die ik in mijn structurele lezing ook genoemd heb: de kerk is 'tegelijkertijd heilig en altijd uitzuivering geroepen'. Die formulering is ook het uitgangspunt voor een rapport van de Internationale Theologencommissie dat de president van die commissie, kardinaal Ratzinger, in 1999 publiceert onder de titel 'Herinnering en verzoening'. In verband met het jubileum van 2000 had hij de commissie het thema 'de kerk en de fouten van het verleden' voorgelegd. Uit dat rapport zal ik een aantal punten naar voren brengen, die een ander aspect laten zien van het receptie proces

Het uitgangspunt van dat rapport is dus 'tegelijkertijd heilig en altijd uitzuivering geroepen' en die uitspraak van LG wordt gekwalificeerd als een paradox. Hoe kunnen beide aspecten tezamen beschouwd worden, hoe kan men deze twee aspecten verzoenen? Ik zal nu niet de hele analyse en argumentatie weergeven, maar een element noemen en de conclusie citeren en daar een paar kanttekeningen bij maken.

In de analyse wordt zowel aandacht besteed aan heiligheid en zondigheid en van beide wordt gezegd dat ze een individuele en een sociale dimensie hebben. Zo wordt van zonden gezegd ze 'de kerk werkelijk in haar totaliteit raken, door verschillende tijden en over verschillende plaatsen heen.' Dit is een opmerkelijke en belangrijke constatering. Hierdoor wordt duidelijk dat het sociale aspect van de zonde wezenlijk is en omdat de invloed zich over tijd en plaats heen strekt, betekent dat dat de effecten van de zonde als het ware los komen te staan van de zondaar, een eigen leven gaan leiden en zich vertalen in structuur en sfeer.

De commissie concludeert: 'Heiligheid en zonden in de kerk weerspiegelen zich dus in hun uitwerking op de gehele kerk, ook al is het de overtuiging van het geloof dat heiligheid als vrucht van de goddelijke genade sterker is dan zonde.' De reden voor deze conclusie is dat er geen 'parallisme' is tussen genade en zonde, 'en evenmin een soort symmetrie of dialectische relatie'. Op de vraag of de kerk zondig genoemd kan worden, wordt dan ook geantwoord dat de kerk belijdt 'zondig te zijn, niet als een subject van de zonde, maar in zoverre zij in moederlijke solidariteit de last van de fouten van haar kinderen op zich neemt.'

Maar klopt deze conclusie? Wanneer immers heiligheid en zondigheid vanwege hun wezenlijk sociale dimensie een uitwerking hebben op de hele kerk, waarom wordt dan niet geconcludeerd dat de kerk heilig en zondig is?

Nu zou men kunnen tegenwerpen dat dan onvoldoende het onderscheid 'in de kerk' en 'van de kerk' verdisconteerd, een onderscheid dat eerder in het rapport in de analyse van heiligheid gebruikt wordt. De heiligheid van de Kerk is het werk van de Zoon en de Geest, de heiligheid in de kerk is persoonlijke heiligheid van de gelovigen. En wat dat betreft is er geen parallel met de zondigheid. Maar het lijkt me dat deze tegenwerping niet echt werkt, niet echt serieus neemt dat de kerk sacrament is.

Als we namelijk over de werkzaamheid van God, Vader, Zoon en Heilige Geest in onze geschiedenis spreken, staat die nooit los van onze reactie op die werkzaamheid, staat die nooit los van ons, die ofwel open staan voor die werkzaamheid of ons er voor afsluiten. Wanneer we zeggen dat de kerk heilig is vanwege die werkzaamheid Gods, zeggen we onvoldoende, omdat we, als we over de kerk spreken, we altijd ook over ons en onze reactie moeten spreken, ook over onze afwijzende, zondige reacties, die, om nog maar eens dat rapport te citeren, 'de kerk werkelijk in haar totaliteit raken, door verschillende tijden en over verschillende plaatsen heen.'

## **conclusie**

Ik ben met opzet geëindigd met een kritische opmerking over een rapport van theologen, omdat zo duidelijk wordt dat het receptie proces ook voor professionals een ingewikkeld proces is. Er moet nog heel wat werk gedaan worden door ons allen om de rijkdom, de hoogte, de breedte, de diepte van de visie van het concilie op de kerk als sacrament te kunnen waarderen en realiseren.

# Sacrosanctum Concilium en de implementatie in Nederland

**Mag. dr. J. Hermans**  
**Secretaris van de Nationale Raad voor Liturgie**

Het is ten eerste aan te bevelen om bij lezing van de Constitutie over de Liturgie<sup>12</sup> te beginnen met het eerste hoofdstuk. Dat was de voorbije halve eeuw geen evidentie. Het waren vooral enkele meer praktische principes uit het eerste hoofdstuk die het beeld van de liturgie vernieuwing bepaalden, nl. de bewuste, volledige en actieve deelname, de daarvoor vereiste aanpassing van de liturgie aan de concreet vierende gemeenschap met het oog op de leeftijd, situatie, levenswijze en cultuur, de verruiming van het gebruik van de Heilige Schrift, het communautaire en catechetische karakter van de liturgie o.a. in de homilie, en als consequentie uit deze overwegend praktische principes: de verruiming van het gebruik van de volkstaal. Maar bij de doorvoering van deze Constitutie in de Nederlandse praktijk<sup>13</sup> werd toch vooral gelet op wat vanaf het tweede hoofdstuk ter sprake kwam: nl. de richtlijnen voor de concrete veranderingen in vormgeving, opbouw en liturgisch-pastorale bediening m.b.t. de eucharistie, de overige sacramenten en de sacramentaliën, het goddelijk officie, het liturgisch jaar, de gewijde muziek en tenslotte de gewijde kunst en heilige voorwerpen. Deze belangrijke praktische principes van Sacrosanctum Concilium mogen echter niet worden losgemaakt van de fundamentele theologische en spirituele uitgangspunten, die de mogelijkheden voor vormen voor een juist begrijpen en beleven van de eredienst.

## 1. Algemene beginselen van Sacrosanctum Concilium

Het voorwoord van de Constitutie over de liturgie wijst op de doelstellingen van het Tweede Vaticaans Concilie, nl. 1) allereerst de bevordering van het dagelijkse christelijk leven van de gelovigen, 2) vervolgens de aanpassing van veranderbare instellingen aan de noden van de tijd, 3) op de derde plaats de groei in eenheid van degenen die in Christus geloven, en 4) ten slotte de versterking van de roeping van allen tot de schoot van de Kerk.

De liturgieherziening wordt geplaatst in dat perspectief: de liturgische aanpassingen en vernieuwingen moeten staan in dienst van het eendrachtige geloof in Christus en van een diepere communio met de Kerk en zo een bevordering zijn van het dagelijkse christelijk bestaan. Anders geformuleerd: "De liturgie, waardoor vooral in het goddelijk offer van de Eucharistie het werk van onze verlossing wordt voltrokken, draagt in allerhoogste mate ertoe bij, dat de gelovigen door hun leven het Christusmysterie en het eigenlijke wezen van de ware Kerk tot uitdrukking brengen en aan anderen tonen" (art. 2). Daarmee is al onmiddellijk het christologisch-ecclesiale basis-criterium gegeven voor elke vernieuwing van de eredienst: de liturgische verandering moet daadwerkelijk bijdragen aan een diepere beleving van het Christusmysterie in de eenheid van de Kerk en aan een gestage bevordering van het christelijk bestaan. Dat dient dan ook de hoofdvraag te zijn bij een evaluatie van een halve eeuw implementatie van de Constitutie over de liturgie. De liturgische werkelijkheid is "tegelijk menselijk én goddelijk, zichtbaar en rijk aan onzichtbare werkelijkheden", waarbij "het menselijke gericht is op het goddelijke en eraan ondergeschikt" is. De liturgie bouwt de christengelovigen op tot een woonstede van God in de Geest en dient de Kerk in de wereld te manifesteren als het teken, "waaronder de verstrooide kinderen van God samengebracht moeten worden, totdat het zal zijn: één kudde en één herder" (art. 2).

---

<sup>12</sup> In 2012 werd een nieuwe officiële, Nederlandse vertaling van de constitutie *Sacrosanctum Concilium* door de Nederlandse Bisschoppenconferentie goedgekeurd en door de Congregatie voor de Goddelijke Eredienst en de Regeling van de Sacramenten voorzien van het 'nihil obstat'. Deze nieuwe vertaling is gepubliceerd in: *Liturgische Documentatie*, dl. 9, Den Bosch, 2012, p. 7-97.

<sup>13</sup> Een nog steeds actuele evaluatie van een kwarteeuw implementatie van Sacrosanctum Concilium in de gehele Latijnse Kerk werd gemaakt door paus Johannes Paulus II, Apostolische Brief 'Annus Vicesimus quintus annus' (d.d. 4-12-1988), in: *Liturgische Documentatie*, dl. 9, Den Bosch, 2012, p. 98-119. Over dezelfde periode in Nederland, zie: J. HERMANS, *De liturgie vernieuwing in Nederland*, Brugge-Den Bosch, 1990, 160 p.; over de periode sinds 1963 met bijzondere aandacht voor Nederland: IDEM, *Een halve eeuw liturgie vernieuwing volgens Vaticanum II. Evaluatie van een aantal krachtlijnen*, - *Communio. Internationaal Katholiek Tijdschrift*, 36 (2011), p. 214-234.

In de liturgie en liturgievernieuwing dient het dieper doordringen in het mysterie van Christus en zijn Kerk voorop te staan. Als de constitutie spreekt van vernieuwing, gaat het niet om een aanpassing van de inhoud van de Openbaring aan de vragen van de mens van deze tijd, maar om het vinden van aanpassingen die de mens kunnen helpen om dieper door te dringen in het mysterie van Christus en zijn Kerk en om meer vanuit die Openbaring te leven. Het doel is geenszins een soort antropologische wending in de eredienst. In de eredienst staat Christus centraal, en niet de mens, ook al mogen beide niet tegen elkaar worden uitgespeeld, want Christus is gekomen "propter nos et propter nostram salutem". Die gerichtheid op Christus als middelaar tussen God en de mensen is noodzakelijk om van een katholieke liturgie te kunnen spreken: door, met en in Christus schenkt God zijn heil en verheerlijkt de mens God. De beginselen van de liturgieconstitutie richten de aandacht op het verlossingswerk van Christus krachtens zijn Paasmysterie en op de verheerlijking van God door de mens in de Kerk (art. 5-6). Dat is de horizon waarbinnen de liturgie zich afspeelt. Katholieke liturgie is een voortvloeiende van de principes van incarnatie en verlossing.

De eerste bedienaar van de liturgie is dan ook Christus. Pas in en vanuit Hem zijn de bisschop, de priester als zijn vertegenwoordiger, of in sommige gevallen de diaken celebrant of kunnen leken gelovigen de hun toevertrouwde liturgische viering leiden. Christus is altijd bij zijn Kerk, vooral in de liturgische handelingen: Hij is aanwezig in de persoon van de bedienaar van de sacramenten en bovenal in de eucharistische gedaanten, Hij is aanwezig in zijn woord, "aangezien Hij zelf spreekt wanneer in de Kerk de heilige Schriften gelezen worden. Ten slotte is Hij aanwezig wanneer de Kerk bidt en zingt, Hij die zelf heeft beloofd: 'Waar er twee of drie verenigd zijn in mijn Naam, daar ben ik in hun midden' (Mt. 18,20)" (art. 7). Dat vraagt van de bedienaren en gelovigen een grote deemoed omwille van hun uitverkiezing: in en door hun stem en hun handelen is Christus zelf sprekend en handelend aanwezig voor hun heil. Daarbij overschrijdt de plaatselijke viering de grenzen van tijd en ruimte, omdat de liturgie altijd een participatie is niet alleen aan de eredienst die de hele aardse Kerk aan God brengt, maar ook aan de hemelse liturgie (art. 8). Een plaatselijke liturgische viering dient principiële die openheid veilig te stellen.

Dit alles is de basis voor de bepaling van Sacrosanctum Concilium (art. 22), dat niemand eigenmachtig in de liturgie mag handelen, want de liturgie stelt het heilshandelen van Christus tegenwoordig in de Kerk. De Kerk nu waaraan het geloofsdepositum is toevertrouwd, heeft te waken over de heiligheid van de liturgie. Vandaar de algemene norm van de constitutie (art. 22): "De regeling van de heilige liturgie komt alleen toe aan het gezag van de Kerk; zij berust namelijk bij de Apostolische Stoel en, volgens het recht, bij de bisschop" en binnen vastgestelde grenzen ook bij de bisschoppenconferenties. "Daarom mag volstrekt niemand anders, ook al is hij priester, in de liturgie uit eigen beweging iets toevoegen, weglaten of veranderen." "Liturgische handelingen zijn geen private handelingen, maar vieringen van de Kerk die het sacrament van de eenheid is, het heilig volk namelijk onder de bisschoppen verenigd en geordend. Daarom behoren zij tot het gehele Lichaam van de Kerk, maken zij het duidelijk zichtbaar en werken erop in" (art. 26). Geen mens mag zich beschouwen als eigenaar of auteur van de liturgie van de Kerk.

Alle gelovigen moeten in de juiste gesteltenis worden gebracht om de liturgie te beleven in de boven beschreven zin (art. 11), en om haar in het dagelijks bestaan vruchtbaar te maken door blijken van naastenliefde, godsvrucht en apostolaat (art. 9). Dan is de liturgie bron en hoogtepunt van het hele leven van de Kerk en vindt op de meest werkdadige manier de heiliging van de mens en de verheerlijking van God plaats (art. 10), terwijl daarnaast het geestelijk leven zich ook voltrekt in het persoonlijke en gemeenschappelijke gebed (art. 12) en in vroomheidsoefeningen (art. 13).

Elke vernieuwing van de liturgie dient dan ook deze essentiële kenmerken te hebben. Het theologische uitgangspunt is absoluut normerend. Christus is meer dan een voorbeeld voor medemenselijk gedrag. Hij is de Verlosser van de mensheid die zonder Hem is overgeleverd aan de oneindige dood. Geen liturgie zonder soteriologie, zonder aandacht voor het verlossingsmysterie in Christus. Dat bijbels geloofsperspectief moet telkens doorklinken in de liturgische taal en teksten van gebeden en gezangen (art. 24, 33 en 112), die - zo moet men concluderen - niet mogen blijven steken in een wazige schildering van het zoekende bestaan, maar dienen te getuigen van een heldere verwoording van het geopenbaarde woord van God dat aan de Kerk is toevertrouwd. Zo heeft de Kerk de eeuwen door in de liturgie de psalmen verstaan en verrijkt met de lofprijzing op de Triniteit.

In het licht van deze algemene beginselen en daardoor genormeerd pleit Sacrosanctum Concilium voor een verdere ontsluiting van het Christus-mysterie in de liturgie van de Kerk door een volledige, bewuste en actieve deelname van de gelovigen. Het Concilie formuleert uitdrukkelijk een voorwaarde daarvoor: nl. een gedegen vorming van de gelovigen, en wel allereerst van de clerus zelf (art. 14-19). De huidige en toekomstige priesters moeten doordrongen zijn van de liturgische geest, zoals voorgehouden door de Constitutie. Zij op hun beurt dienen deze liturgische vorming en geest voorbeeldig uit te dragen en niet alleen de uitwendige, maar ook inwendige deelname van de gelovigen behartigen (art. 19). Pas nadat over deze vorming gesproken is, spreekt de constitutie uitgebreid over de vernieuwing van de liturgie, van de teksten en riten ervan (art. 21-40).

Liturgievernieuwing volgens Vaticanum II moet daarom verankerd zijn in een nieuwe toelag op de spirituele beleving van het geopenbaarde geloof vanuit het Paasmysterie van Christus als Verlosser, die voortleeft in de Kerk en die als eerste liturg zijn priesterschap uitoefent. Pas dan kunnen de gelovigen bewuster, vollediger en actiever participeren aan de geloofsgeheimen en daardoor heel hun geestelijk leven van dag tot dag vernieuwen.

## 2. Het tijds kader en de implementatie van Sacrosanctum Concilium in Nederland

In welke mate is Sacrosanctum Concilium doorgevoerd in Nederland? Met veel enthousiasme is gewerkt aan een vernieuwing van de liturgie, en tal van priesters, diakens, religieuzen en pastorale beroepskrachten en honderdduizenden vrijwilligers hebben zich ingezet om liturgische veranderingen in te voeren en in stand te houden. Of daarbij de geschetste fundamentele principes Sacrosanctum Concilium de grootste bekommernis waren, zou men echter kunnen betwijfelen. Dat hoeft helemaal geen gebrek aan goede wil geweest te zijn, want de doorvoering van de Constitutie van de liturgie viel in de westerse wereld en vooral in Nederland samen met een geloof in de autonomie van de mens en in zijn onbegrensde mogelijkheden. In de Nederlandse kerkprovincie ontwikkelde zich in de periode van heropbouw na de Tweede Wereldoorlog een voorheen ongekend vooruitgangsoptimisme, bevrijd van de knellende banden van weleer die als autoritair werden gekwalificeerd. Dat gevoel van een nieuwe autonomie speelde op verschillende niveau's een rol.

### De bisschoppen

De bisschoppen waren in de periode van eerste implementatie van Sacrosanctum Concilium in zekere zin kinderen van hun tijd en van hun land, geneigd om aan de mondig wordende leek steeds meer verantwoordelijkheden toe te vertrouwen, resp. uit handen te geven. Zij lieten al in 1960 weten<sup>14</sup>, dat het niet de taak van de hiërarchie was om in alles de leiding te nemen, maar dat dit toekwam aan de leidinggevenden in het maatschappelijk bestel zelf; de vorming van bedrijfsbonden was op zich genomen geen kwestie van katholiek beginsel.<sup>15</sup> Aartsbisschop B. Alfrink stelde: "Dit zijn Uw eigen aangelegenheden".<sup>16</sup> Een jaar na de introductie van de anticonceptiepillen in Nederland legde de bisschop van 's-Hertogenbosch, mgr. W. Bekkers, in 1963, de volledige verantwoordelijkheid voor de geboorteregeling bij de ouders: "Dat is hun gewetenszaak waarin niemand treden mag".<sup>17</sup> Bij de installatie van de Nederlandse Katholieke Schoolraad in 1966 verklaarde kardinaal Alfrink: "Wij beleven vandaag dat het Episcopaat van Nederland tot het Nederlands katholiek onderwijs zegt, als dit nog in het Latijn mag gebeuren: 'Tua res agitur'. Uw bisschoppen leggen vandaag de volle verantwoordelijkheid voor het welzijn van de katholieke school op uw schouders, van u, de ouders, van u de docenten, van u de schoolbesturen".<sup>18</sup>

Ook op liturgisch vlak lieten de bisschoppen menigmaal verantwoordelijkheden over aan liturgisten, waar zij zelf beter de leiding hadden kunnen behouden.<sup>19</sup> Het toevertrouwen van

<sup>14</sup> De bisschoppen van Nederland, *De katholieke sociale organisatie in deze tijd*, – *Katholiek Archief*, 15 (1960), kol. 321-328.

<sup>15</sup> *Ibidem*, kol. 322 en 324.

<sup>16</sup> *Toespraak van de aartsbisschop bij het overhandigen van "De katholieke sociale organisaties in deze tijd"*, – *Katholiek Archief*, 15 (1960), kol. 327-332, citaat kol. 329.

<sup>17</sup> *Toespraak van Mgr. W.M. Bekkers over geboorteregeling*, – *Katholiek Archief*, 18 (1963), 346-349, citaat 348.

<sup>18</sup> *Toespraak gehouden door Bern. Kardinaal Alfrink b.g.v. de installatie van de nieuwe Nederlandse Katholieke Schoolraad, op zaterdag 4 juni 1966 te Utrecht*, – *Analecta van het Aartsbisdom Utrecht*, 39 (1966), p. 133-137, citaat 135.

<sup>19</sup> Voor Nederland gold, wat kardinaal Ratzinger later in algemene termen zou beweren: "Deze overgang van de autoriteit op de experts heeft alles veranderd, en deze experts vielen van hun kant ten offer aan een exegetische die

verantwoordelijkheden aan leken betekende dat de pastorale werkenden op grote schaal hun intrede deden en zich daarbij veelal bij voorkeur op liturgisch vlak manifesteerden, al dan niet met uitdrukkelijk bisschoppelijke zending.

De nadruk op liturgische zelfstandigheid van de plaatselijke gemeenschap leidde bovendien ertoe dat in de ogen van sommige bisschoppen de deelname aan een zondagsviering bij afwezigheid van een priester in de eigen plaatselijke gemeenschap de voorkeur kreeg boven de deelname aan de zondagse eucharistieviering elders.<sup>20</sup>

### **Priesters en theologen**

Waar de constitutie als voorwaarde voor de invoering van liturgische vernieuwingen primair om de vorming van de geestelijkheid had gevraagd, begon in Nederland niet alleen de fase van massale uittredingen van priesters (van 1960 tot in 1970 een duizendtal priesters), maar ook van een enorme terugloop van roepingen en een concentratie van het vijftigtal seminaries en opleidingshuizen van religieuzen tot een vijftal theologische hogescholen. De bestaande theologische handboeken werden doorgaans als verouderd beschouwd en er ontbraken nieuwe. De spirituele en liturgische vorming werd menigmaal buiten beschouwing gelaten of gebrekkig behandeld. Het concept van liturgiestudie zoals gevraagd door kerkelijke documenten, werd gaandeweg in menige hogeschool of faculteit vervangen door studie van het fenomeen van menselijke ritualiteit.

Precies ook in de jaren van de invoering van de liturgievernieuwing in Nederland ontstonden er breed ge vulgariseerde duidingen van de transsubstantiatie als transsignificatie en transfinalisatie. Deze nieuwe interpretaties werden door Paus Paulus VI in zijn encycliek *Mysterium fidei* van 1965 – waarvan het Vaticaan zelf een Nederlandse vertaling uitgaf – gekenmerkt als ontoereikend en schadelijk voor het geloof in de eucharistie. Maar toch hebben deze opvattingen in Nederland tot nu toe een brede verspreiding gekend.

Het onderscheid tussen gewijde en niet-gewijde bedienaren bleef in de liturgische praktijk vaak in het duister. Het is significant dat het Vaticaan zelf een Nederlandse vertaling publiceerde ook van de instructie uit 1997 over de medewerking van leken gelovigen aan het dienstwerk van de priesters.<sup>21</sup>

### **De vorming van de leken gelovigen**

Van verstrekende invloed was het verdwijnen van de vertrouwde katholieke geloofstaal in de catechese. In 1964 kwam er een einde aan het gebruik van de “Katechismus of christelijke leer” in het katholieke schoolonderwijs. De geloofsoverdracht in vraag en antwoord die door kinderen van buiten geleerd werden en die door de leerkrachten werden verklaard, was weliswaar volgens nieuwe pedagogische inzichten corrigeerbaar, maar feitelijk werd de opgroeiende jeugd sindsdien niet of nauwelijks meer vertrouwd gemaakt met de globale specifieke katholieke geloofsovertuiging. Ongeveer de hele actieve katholieke bevolkingsgroep in Nederland zou sindsdien vanwege onvoldoende catechese en vorming in niet onbelangrijke mate vervreemden van de inhoud van het katholieke geloof. In tegenstelling tot de periode na het Concilie van Trente – met als speerpunt onderricht in het geloof en de leer van de kerk ten bate van de katholieken van kindsbeen af –, groeide in onze streken sinds Vaticanum II een grote onbekendheid met de inhoud van het geloof. Waar de catechese niet voldoende de helpende hand bood of biedt om zich de katholieke geloofstaal en daarmee verbonden inhoud eigen te maken, kan het moeilijk anders, dan dat de vertaalde Romeinse liturgie al snel als vreemd werd ervaren en werd vervangen door nieuwe teksten en vormen die niet voldoende beantwoordden aan de bovenvermelde theologische uitgangspunten van *Sacrosanctum Concilium*.

De door de constitutie geschapen grotere mogelijkheden van catechetische elementen tijdens de liturgie misten in toenemende mate hun uitwerking, alleen al door het feit dat het zondagse misbezoek kelderde: van 64,4% in 1966 halveerde het in de daarop volgende tien jaar, – en

---

*ten diepste beïnvloed was door de oordelen van het protestantisme, nl. dat het Nieuwe Testament tegen het Heilige was, tegen de cultus en het priesterschap, en dus in tegenstelling met de grote traditie, vooral die van het Concilie van Trente”.* Aldus J. RATZINGER, *Bilanz und Perspektiven*, – IDEM, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, ( *Gesammelte Schriften*, dl. 11), Freiburg, 2008, 657-682, citaat p. 664-665; en: J. RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, ibidem, p.695-711.

<sup>20</sup> Vgl. H. ERNST, *De viering van de zondag*, (*Liturgische handreikingen*, nr. 9), Uitgave Persdienst Bisdom Breda, 1982, p. 12; J. MÖLLER, *Gemeenschap vieren in het weekend. Vastenbrief 1986*, nr. 7. De tekst werd ook gepubliceerd in de *Analecta Aartsbisdom Utrecht*, 59 (1986), 60-63, vooral p. 63.

<sup>21</sup> *Instructie over vragen betreffende de medewerking van leken gelovigen aan het dienstwerk van de priesters*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticaanstad, 1997, 44 blz.



de teruggang is nog steeds niet tot stilstand gebracht met de 6% dominicanten van 2010. En waar het Paasmysterie van Christus als Verlosser wezenlijk is voor de liturgie, vervreemden de meeste Nederlandse katholieken – veelal via de boetevieringen – feitelijk van het sacrament van de biecht, waarin elke gelovige persoonlijk zijn zonden belijdt en sacramenteel deel krijgt aan Gods vergevend genade.

### 3. Perspectieven en opdrachten voor de toekomst

Naast deze geschetste moeilijkheden bij de implementatie van Sacrosanctum Concilium ontstonden nieuwe hoopvolle perspectieven die al veel vruchten hebben voortgebracht, ook al is het in een - getalsmatig - klein geworden actieve kerkgemeenschap.

Nieuwe generaties van bisschoppen in Nederland hebben accenten gezet die verschillen van de sporen die in de jaren zestig van de vorige eeuw werden getrokken. De laatste jaren publiceerden zij niet onbelangrijke brieven over liturgische kwesties. De bekommernis is duidelijk: een authentieke vernieuwing maakt de liturgie meer helder en zuiver, naarmate ze dichter bij de bron staat.<sup>22</sup> Het gevoel van euforie is voorbij; de uitgangspunten van Sacrosanctum Concilium krijgen een herkansing.

De bisschoppen trokken lering uit het verleden en - wat niet onbelangrijk is - zij zelf zijn bijna allemaal gevormd in de nieuwe priesteropleidingen die vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw werden opgezet door enkele diocesane bisschoppen om hun priesterstudenten te vormen in de kerkelijke leer en in de *communio*, waarvan Vaticanum II getuigt.

Intussen vormen de priesters van de nieuwe diocesane priesteropleidingen een groot percentage van het actieve priesterbestand in Nederland. Zij staan over het algemeen positief tegenover de liturgie zoals die in de liturgische boeken van de Kerk ligt vervat en ze willen de liturgie ook in die zin vieren. Datzelfde doel leeft ook bij de verschillende opleidingen voor het permanent diaconaat.

Voor leken worden in verschillende bisdommen cursussen aangeboden die beogen om hen te vormen tot medewerkers in liturgie binnen de kaders van de Romeinse liturgie. Het is te wensen dat in de Nederlandse kerkprovincie de ministeria van acolytaat en lectoraat duidelijker gestalte krijgen; dit kan voorkomen dat bepaalde leken verschillende liturgische functies in zich gaan culminereren als een soort parallelle *clerus*.<sup>23</sup> Er is nog werk aan de winkel om een gedifferentieerd beeld van de gewijde en niet-gewijde, gewone en buitengewone liturgische bedienaren ingang te doen vinden.

Zoals de Nederlandse Kerkprovincie gebaat is bij een nieuwe evangelisatie, zo is ook de tijd aangebroken voor een nieuw liturgisch reveil vanuit Sacrosanctum Concilium. Ook al is de Kerkgemeenschap van bewuste en actieve katholieke gelovigen klein geworden, – de openheid onder hen voor de fundamentele geloofsprincipes is groot, en het is verheugend dat dit vooral onder jongeren en nieuwe bewegingen wordt geconstateerd, ook al geldt ook daar dat men niet eigenmachtig de liturgie van de Kerk mag wijzigen.

Een heropleving van de liturgievernieuwing volgens Sacrosanctum Concilium vereist een degelijke geloofsvorming en systematische katholieke catechese. Zo kunnen in ons land ook nieuwe generaties van gelovigen ontstaan die hun dagelijkse christelijk leven, aangepast aan de nieuwe tijd, beleven vanuit de liturgische en sacramentele ontmoeting met de Verlosser. Dat heeft een uitstraling ook naar hen die van Christus en zijn Kerk verwijderd of vervreemd zijn geraakt.

De tijd is rijp voor een nieuwe liturgische evangelisatie en evangeliserende liturgie vanuit de volheid van het geloof. De uitgangspunten van Sacrosanctum Concilium zijn niet alleen een halve eeuw oud en nog steeds actueel, maar ook een uitdagende en inspirerende gids voor de toekomst van de Kerk in Nederland, hoe klein of groot die ook mag zijn. Naarmate Christus meer uitgangspunt is, kan de liturgie beter begrepen en dieper beleefd worden.

---

<sup>22</sup> Nederlandse Bisschoppen, *Begeleidend schrijven bij de instructie 'Redemptionis sacramentum'*, 29 juni 2004: "Wij dienen de Eucharistie als bron van Kerk-zijn helder en zuiver te houden. Niet alleen met het oog op de Kerk van nu, maar ook met het oog op latere generaties. De Eucharistie is immers niet ons bezit, maar een gave die ons door de Heer is toevertrouwd. Wanneer wij met deze gave van de Heer onzorgvuldig omgaan, legt dat een hypotheek op de toekomst." (*Liturgische Documentatie*, dl. 3, 's-Hertogenbosch, 2004, p. 197-199, citaat p. 198).

<sup>23</sup> Vgl. *Bijzondere Synode van de Bisschoppen van Nederland. Rome 14-31 januari 1980*, Secretariaat van de RK Kerkprovincie [Utrecht, 1980], p. 41, besluit 36 c, dat erop wijst dat het bij het toevertrouwen van specifieke taken aan de leek (met name in het geval van een volledige dagtaak en op permanente wijze) niet mag gaan "om een soort nieuw 'ambt' of ministerie – zoals het lectoraat en het acolytaat – noch om een permanente functie met een algemene opdracht, ten einde het ontstaan van een parallelle 'clerus' te vermijden, die zich zou aandienen als een alternatieve mogelijkheid naast het priesterschap en het diaconaat".

# Gaudium et spes

## Magna Charta voor het leven van de Kerk

Prof. Dr. A.M. Jerumanis  
Hoogleraar moraaltheologie aan de  
theologische faculteit van Lugano, Zwitserland

### Inleiding

Na 50 jaar is *Gaudium et spes*, het laatste document dat werd afgekondigd door het Tweede Vaticaans Concilie op 8 december 1965, en goedgekeurd door 2.307 stemmen (75 tegen), vandaag voor de Kerk nog steeds een belangrijk document om met de hedendaagse wereld in contact te zijn. Sommigen lezen de tekst in de geest van het Concilie, anderen lezen het op een organische wijze in verband met de andere teksten en besluiten van het Concilie. Het leergezag van de Kerk heeft daarmee een verslag over de wereld laten uitgaan.

*Gaudium et spes* is volgens W. Kaspers een unicum: het gaat om een pastoraal document dat beoogt niet alleen gelovige Christenen te bereiken maar heel de menselijke familie. Het gaat over een boodschap van de kerk aan de tegenwoordige wereld, het gaat om de Kerk in de tegenwoordige wereld (cfr GS 1). Het unicum bestaat eveneens in het feit dat de inhoud nieuw is, en dat deze in een dialoogvorm wordt voorgesteld (cfr GS 3,19,21,25,40,43,56,85,90,92). Het toont het positieve in de wereld met een nadruk op zelfkritiek (cfr GS 19). Het gaat dus om een pastoraal document dat over concrete vragen vanaf de basis van de leer handelt. Het woord "pastoraal" is dus niet te beschouwen als een andere wijze van "doctrinair". W. Kasper onderstreept het goed: de Kerk weigert zich in de sacristie te laten opsluiten zoals bepaalde stromingen zouden willen. Ze interesseert zich voor de mens (cfr GS 3) voor de hele mens (cfr GS 10). Het betekent de ontbinding tussen het geloof en het leven overschrijden (cfr GS 42). De Duitse theoloog benadrukt het feit dat de constitutie niet een beroep op de leer van de natuurwet doet. Zij ontkent die niet, ze vertrekt niet van *preambuli fidei* maar van de kern van het geloof, Christus, van een universele christologie die de basis vindt in Kol 1,15-20. GS 1 is fundamenteel want het verduidelijkt het feit dat het Concilie zich in het licht van Christus, zich tot alle mensen richt. De concilietekst biedt dus een dubbele discussie aan. Hij herleest de tekens van de tijd in het licht van het Evangelie (cfr GS 3,10,22,40,42). Men stelt een kerkelijke redevoering van profetisch aard voor<sup>24</sup>.

Dit document was het moeilijkste zoals J. Ratzinger goed onderstreept<sup>25</sup>. GS is de geschiedenis zelf van het ontstaan van het Concilie(1). We stellen voor de inhoud ervan te presenteren omdat we overtuigd zijn dat de tekst belangrijk is om de juiste geest van het Concilie te begrijpen (2). Vervolgens zullen wij verschillende hermeneutische lezingen van de tekst aanhalen (3) om een lezing ervan in de huidige context voor te stellen (4).

### 1. Ontstaan van *Gaudium et spes*

Om de verschillende interpretaties van de tekst beter te begrijpen lijkt het ons nuttig de geschiedenis van de definitieve tekst kort te schetsen<sup>26</sup>. Vooraf mogen wij niet vergeten dat er twee morele opvattingen tegenover elkaar staan in de loop van de voorbereidingsfase van het Concilie. Opvattingen van degenen die voorstander zijn van de morele objectieve orde en van hen die erop staan een moraal van de vrijheid te verzekeren. In de voorbereidingsfase ontstaat het *De Ordine Morali* dat een bewering is van de objectieve morele orde, met een aanzienlijke scheiding tussen de natuurlijke en de bovennatuurlijke orde. Men zal *De Ordine morali* het volgende verwijten: geen verwijzing naar het Mysterie van Christus, een voluntaristisch conceptualisme en een extrinsieke visie, een beperkte opvatting van de liefdadigheid, een arme christelijke opvatting van de vrijheid en een gebrek aan basis van de Heilige Schriften wat de moraal betreft (Le Guillou).

---

<sup>24</sup> Cfr. W. KASPER, La costituzione pastorale del Concilio Vaticano II "Gaudium et spes", relazione svolta nell'arcidiocesi di Chieti-Vasto il 25.05.2005, pro manuscripto.

<sup>25</sup> Cfr. J. RATZINGER, Der Weltendienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt, in IKZ 5 (1975), 439-454.

<sup>26</sup> Cfr. P. D'ORNELAS, Liberté, que dis-tu de toi-même.? Vatican II 1959-1965, Saint-Maur 1999; P. HUNERMANN (hrsg), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 2009.

Tot de discussie over het nieuwe schema XIII, zullen er veel samenkomsten zijn die tot een nieuwe tekst leiden (de tekst van Danielou, de tekst van Mechelen, de tekst van Zürich). Uiteindelijk op 24 oktober 1964 kondigt Mgr Felici de Vaders van het concilie de discussie van het schema XIII aan. Er bestaan twee tegengestelde trends: de aanhangers van een hernieuwing van de moraal waarvan de liefdadigheid de kern is en degene die van een objectieve moraal houden. De meeste Vaders, zonder tegen een objectieve moraal te zijn, verlangen naar een christelijke antropologie: zij zien hoe het belang van het thema van het geweten en een opvatting van de vrijheid in haar rechtvaardige autonomie.

Mgr. Wojtyla stelt de "tekst van Krakow" voor. Hij vraagt dat men in de christelijke antropologie over de menselijke persoon spreekt. Waarheid en moraal hebben een wederzijds verband. Het geweten is de scharnier tussen de vrijheid en de waarheid. Men voert het volgende beginsel in: het echte morele goed stemt met de waarheid overeen. De bijdrage van Mgr. Wojtyla zal belangrijk zijn; inderdaad, redacteurs van het document worden gevraagd een tekst met een antropologie voor te stellen die de persoon zelf presenteert, met vrijheid begiftigd. "De tekst van Krakow leidt tot het inzicht van het verband tussen Kerk en wereld rond de menselijke persoon"<sup>2</sup>.

Tussen 1 en 5 februari 1965 ontstaat er in Arricia een nieuwe tekst die op de vierde zitting voorgesteld wordt. Duidelijk komt naar voren dat de Kerk de waarheid van de mens wil verkondigen: ze beschouwt die als de meest dringende behoefte van de eigentijdse wereld. De tekst legt de nadruk op het streven van de hedendaagse mens naar vrijheid. En vanaf zo'n visie van de mens kan een moraal ontwikkeld worden als de uitdrukking van de roeping van de menselijke persoon in het plan van God. Men merkt hoe de orde van de schepping en de verlossing integratief beschouwd worden in het unieke plan van God en dat in het licht van Christus, alfa en omega.

## **2. Inhoud van Gaudium et Spes**

Het voorwoord en de voorafgaande uiteenzetting maken het mogelijk de bedoeling van het document te begrijpen in verband met het hele Concilie. De bewering van de nauwe solidariteit van de Kerk met de hele menselijke familie maakt het meteen mogelijk de vernieuwing van de positie van de Kerk tegenover de wereld te begrijpen (1). Zij is zich ervan bewust dat ze voor de wereld en niet alleen voor de christenen bestaat (2). De taak van de Kerk wordt er kort samengevat als dienst aan de mens (3). Dienst die de Kerk vervult door de tekens van de tijd te bekijken en door ze te interpreteren in het licht van het Evangelie (4). Het gaat erom zich van de menselijke situatie gewaar te worden die door zoveel hoop wordt begeleid maar die ook zoveel angsten bevat voor de veranderingen in de hedendaagse wereld (4-8). Men ziet er een streven naar een waardig leven (9,3). Eigenlijk drukt de Kerk haar diagnose uit tegenover de spanningen van de moderne wereld: ze zijn verbonden met een meer fundamentele disharmonie die zich in het menselijk hart wortelt (10,1).

### **Het document bestaat uit twee delen**

Het eerste deel wordt genoemd "de Kerk en de menselijke roeping": het vertrekpunt is het Geloof om daarmee de integrale roeping van de mens uit te leggen. (11,1) Dit deel antwoordt dus op vier fundamentele vragen: wie is de mens? Welke is zijn plaats in de menselijke gemeenschap? Welke waarde heeft zijn activiteit? En welke rol speelt de Kerk in verband met de wereld? Op de vraag over de identiteit van de mens legt ze de nadruk op het principe van de waardigheid van de menselijke persoon die zijn eindbasis in God vindt: het mysterie daarvan wordt slechts definitief duidelijk in Jezus Christus (Hoofdstuk I). Het antwoord van het eerste hoofdstuk op de natuur van de mens als persoon, vormt de basis van het antwoord op de tweede vraag. De menselijke gemeenschap is gebaseerd op het principe van personen die een broederlijke dialoog voeren. Hieruit ontstaat de noodzaak om een individualistische ethiek te overschrijden (30), de noodzaak om de verantwoordelijkheid en de deelname in de gemeenschap te bevorderen. In het licht van Christus wordt de christen als zoon van God geroepen om te leven in de trend van de zelfovergave (32)(Hoofdstuk II). Het concilie erkent de waarde van de menselijke activiteit (34), legt de nadruk op een juiste autonomie van de aardse realiteiten (35), de voltooiing van de waarde van de menselijke activiteit in Christus (Hoofdstuk III). Tenslotte GS handelt over de rol van de Kerk in de wereld van deze tijd; het vermeldt het fundamentele principe van de dialoog, gebaseerd op de wederzijdse verhouding van het geweten en op de wederzijdse verhouding van de hulp tussen de Kerk en de wereld.

Hieruit komt als vervolg een kritische blik op zichzelf (43,6). De hulp die de Kerk aan de wereld bewijst is een gevolg van de principes die eerder werden genoemd: de menselijke waardigheid, de sociale dimensie van de mens, de waarde van de menselijke autonomie. Die vormen de basis van de wederzijdse dialoog (40,1) Ze stelt het aardse rijk niet gelijk met het Rijk der Hemelen maar erkent de waarde van de promotie van het aardse rijk met het oog op het Rijk der Hemelen, dat het enige doel van de Kerk is (45) (Hoofdstuk IV).

In het tweede deel verduidelijkt GS bepaalde gebieden van de christelijke verantwoordelijkheid. Hier vermeldt het Concilie in zijn inleiding de gevolgde methodologie. Het is in het licht van het Evangelie en van de menselijke ervaring dat GS op enkele dringende problemen een antwoord geeft. Het Concilie handelt over de waardigheid van het huwelijk en het gezin (Hoofdstuk I), over de ontwikkeling van de cultuur (Hoofdstuk II), over het sociale leven (Hoofdstuk III), over het leven van de politieke gemeenschap (Hoofdstuk IV), over de bescherming van de vrede en de opbouw van de menselijke gemeenschap (Hoofdstuk V).

In de conclusie, wijst GS erop het voornemen „alle mensen van onze tijd te helpen, zowel die in God geloven als die Hem niet uitdrukkelijk erkennen, te helpen om hun roeping in heel haar omvang duidelijker te zien, de wereld steeds meer in overeenstemming te brengen met de verheven waardigheid van de mens, een universele broederschap na te streven, die op hogere beginselen is gebaseerd en om, onder de stuwning van de liefde, in een edelmoedige en gezamenlijke krachtinspanning te beantwoorden aan de zo dringende eisen van onze tijd“ (91). Deze hulp volgt het principe van de dialoog met alle mensen, vereiste dialoog in de katholieke Kerk, in de verschillende christelijke kerken of gemeenschappen, in de gehele wereld met de andere godsdiensten, en met iedere mens (92).

### **3. Verschillende interpretaties van Gaudium et spes**

#### **3.1. De lezing van E. Schillebeeckx<sup>27</sup>**

E. Schillebeeckx onderstreept het nieuwe dat deze Constitutie brengt: 1) een nieuwe geest die niet meer van een natuurlijke wet uitgaat en die op autoritaire manier een les aan de anderen geeft, maar van de realiteit en de geschiedenis van de mens; 2) de christelijke antropologie wordt niet meer op abstracte manier geïnterpreteerd maar vanuit de roeping van de mens; 3) voor de eerste keer erkent de kerk dat zij ook iets van de wereld kan leren; 4) de tekst zet een punt achter de houding tegenover de wereld die zich van het Syllabus heeft laten inspireren; en erkent de rechtmatige autonomie van de aardse werkelijkheid; 5) wat de familie betreft, ontmoet men een nieuwe geest, met het principe van liefde voor het huwelijk. Seksualiteit wordt op een menselijke en personalistische manier geïnterpreteerd; 6) men erkent ook de rechtmatige vrijheid voor het wetenschappelijke onderzoek; 7) de kerk kiest een dialogerende houding tegenover de complexe situatie van de wereld.

Maar volgens Schillebeeckx moet men Gaudium et Spes in verband met Dei Verbum lezen die het mogelijk maakt om de antropologische vraag te begrijpen in het licht van de Openbaring<sup>28</sup>. Volgens de Dominicaanse theoloog, biedt de Openbaring een nieuwe dimensie in de interpretatie van de menselijke ervaring aan in het licht van de liefde van God die zich in Jezus Christus openbaart. De menselijke ervaring op zich, zijn inhoud, zijn weliswaar niet van de Openbaring afkomstig. Zijn historische zelfinterpretatie is van de eigentijdse cultuur afkomstig. Het vooruitzicht van E. Schillebeeckx gaat tot het Christocentrische principe terug, maar het is geïnterpreteerd op een kritisch-negatieve wijze, dat wil zeggen op eschatologische manier. Christus vertegenwoordigt de eschatologische nieuwe mens die de antropologische visies van de cultuur op een altijd nieuwe horizon opent. Volgens de milaanse theoloog F.G. Brambilla leidt E. Schillebeeckx tot de ontbinding van de theologische antropologie aangezien zijn materiële inhoud door de cultuur wordt bepaald, dat het die van het verleden of nog die van vandaag is. Deze visie bevindt zich in de gedachte van J. Moltmann, van J.B. Metz en talrijke stromen van de theologie van de bevrijding<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, Het Tweede Vaticaans Concilie, Tielt (1964-1966), 2 delen.

<sup>28</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, Openbaring en Theologie, Bilthoven 1964.

<sup>29</sup> Cfr. F.-G. BRAMBILLA, Antropologia teologica, Brescia 2005, 28.

### 3.2. De lezing van W. Kasper<sup>30</sup>

Kasper is van mening dat GS goed aantoont dat de antropologische veronderstelling van elke christologie in de eigentijdse wereld moet zijn. Christologie vooronderstelt de mens als vrij, bekwaam onderwerp van luisteren en antwoord. Maar dat betekent eveneens dat de christologische bepaling niet iets extrinsieks aan de mens is. De verdediging van de autonomie van de mens komt dus niet tegen Christus of zonder Christus tot stand. Het is in de christologische bepaling van de mens dat de onbepaalde opening van de mens een concrete vaststelling ontvangt. De christologische bepaling van de mens zet in crisis de zelfbeschikking van de mens, dat hij zich als zondaar heeft gewijd. De redevoering van de genade is onafscheidelijk van de redevoering van de rechtvaardigheid, het evangelie van de wet. Christologie van de incarnatie wordt dus in de theologie van het Kruis en in de christologie van Pasen voorgesteld. Men kan volgens W. Kasper zeggen, dat het Tweede Vaticaans Concilie zijn moderne antropologische "wende" heeft gedaan door deze draai in zijn christologische vooruitzicht te plaatsen dat aantoont dat humanisering van de mens door zijn vergoddelijking voorkomt, die de mens door zichzelf kan verwezenlijken.

### 3.3 . De lezing van K. Wojtyla

K. Wojtyla onderstreept hoe „de pastorale constitutie ons alleen maar, op een nieuwe wijze, de waarheid van de verlossing van de wereld en de mens in de wereld onderwijst” (zoals zij de waarheid over de Schepping onderwijst), maar zij laat ons toe om deze waarheid in uitgebreid verband met de gelijktijdigheid te begrijpen. In een zekere zin, brengt “zij de waarheid van de verlossing dichterbij van de mens van vandaag”<sup>31</sup>. K. Wojtyla is origineel wanneer hij toont hoe het Tweede Vaticaans Concilie vier fundamentele houdingen ontwikkelt: de houding van deelname, de houding van menselijke identiteit en van christelijke verantwoordelijkheid, de oecumenische houding, en de apostolische houding. Het is juist in *Gaudium et spes*, dat Wojtyla de meeste van de elementen vindt van de houding van menselijke of persoonlijke identiteit. Het gaat erom de houding van identificatie met de mens, om de waardigheid van de mens en de menselijke gemeenschap te vormen. Wojtyla ziet er de basis van de ethische beginselen van het conciliaire onderwijs. Wojtyla toont ons hoe het principe van identiteit en solidariteit het leven van de christen moet lijden (cfr GS 11. 12). Hieruit vloeit een beschrijving van de voornaamste gebieden van de uitoefening van de christelijke verantwoordelijkheid. Wojtyla benadrukt goed dat de houding van de christelijke verantwoordelijkheid identiek aan die van de menselijke verantwoordelijkheid is, maar tegelijkertijd impliceert zij de werkelijkheid van de Schepping en de Verlossing met de waarden die de volledigheid van de christelijke ethos vormen. In elk gebied vindt men „het fundamenteel postulaat van de verantwoordelijkheid, voor de mens, voor heel de mens”<sup>32</sup>. En het eerste grote verantwoordelijkheidsgebied is dat van het huwelijk en de familie. Daarop volgen dat van de cultuur, van het sociale leven, de bescherming van de vrede en de bouw van de gemeenschap van de volkeren.

### 3.4. De lezing van J. Ratzinger<sup>33</sup>

J. Ratzinger toont het belang van GS in zoverre het belangrijk is voor de fysionomie van het hele Concilie. Het kan gelezen worden in een “progressiste” lijn dat het Concilie zoals een progressieve beweging ziet die van een visie die nog waarneembaar traditionalist is in *Lumen Gentium* tot de pastorale Constitutie met zijn twee bijteksten leidt, die van religieuze vrijheid en de opening op de anderen godsdiensten, en die een latere evolutie vraagt. Deze evolutie lijkt dan een wijzer voor alle toekomstige evoluties. Ofwel vraagt Ratzinger moet men de teksten van het Concilie als een geheel lezen, en die GS als een beschrijving van de beweging van de Kerk in zijn dynamica naar de wereld zonder te ontkennen dat de kern van het authentieke geloof, bestaat in de dogmatische constitutie over de Kerk (*Lumen Gentium*) en de Openbaring (*Dei Verbum*). Ratzinger vat zeer goed de inhoud van GS kort samen: het gaat om een som van christologische antropologie en een uiteenzetting van de kernproblemen van christelijke Ethos. Dat wat in werkelijkheid nieuw is, is niet de inhoud, maar eerder de doelstellingen die in de proloog van GS worden geuit.

<sup>30</sup> Cfr. W. KASPER, *L'antropologia teologica della Gaudium et spes*, in *Laici oggi* 39 (1996), 44-54.

<sup>31</sup> K. WOJTYLA, *Aux sources du renouveau. Etude sur la mise en oeuvre du Concile Vatican II*, Centurion, Paris 1981, 33 (or. pol. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Krakow 1972).

<sup>32</sup> Cfr. WOJTYLA, *Aux sources du renouveau*, 240.

<sup>33</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Der Weltendienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt*, in *IKZ* 5 (1975), 439-454.

Ten eerste benadrukt Ratzinger dat de definitie van de wereld aan een voor-theologische definitie blijft en die in tegenstelling tot de Kerk plaatst. Ten tweede is Ratzinger van mening dat de categorie van dialoog eveneens door GS wordt bepaald. Dialoog als colloquium bedoeld met het oog op een wederzijdse groei. Het doel wordt duidelijk bepaald: het gaat erom een menselijke maatschappij op te bouwen. Een derde kenmerk van de tekst is zijn verrassend optimisme. Door solidair te worden met de wereld, lijkt een betere toekomst mogelijk. Ratzinger stelt zelfs voor om het te beschouwen op een zekere wijze als een "antisyllabus" die de Kerk met de moderne wereld wil verzoenen. De wereld in wezen wijst aldus de tijdgeest aan die zich in tegenstelling tot de Kerk bepaalt. Maar Ratzinger is van mening dat het probleem van de lezing van GS in een hermeneutiek bestaat die de geest van het concilie aan de tekst van het concilie tegenoverstelt. Men moet eveneens vermijden om de wereld te beschouwen als een enige entiteit. De vooruitgang in de Kerk bestaat niet in een late inwilliging van de waarden van de wereld. Men moet het Concilie in zijn geheel lezen en niet uit het oog verliezen zijn theologische centrale as die in zijn teksten voorkomt: „Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils“<sup>34</sup>. Men heeft het Concilie beschouwd als een houding zonder een echte concrete basis. Het gaat er niet om zich van het Concilie te ontdoen maar om het echte Concilie te ontdekken en om zijn doelstellingen te verdiepen rekening houdend met de huidige problemen. Het gaat er niet om aan de Syllabus terug te komen, of een symbiose met de Wereld te zoeken, noch kan het zich opsluiten het oorspronkelijke antwoord zijn om de betrekking tussen de Kerk en de wereld te bepalen.

## **Belang van Gaudium et spes voor vandaag**

### **4.1 Buitengewone bisschoppensynode van 1985**

In verband met de laatste buitengewone bisschoppensynode van 1985 die aan het Tweede Vaticaans Concilie werd gewijd, heeft Kardinaal Danneels benadrukt dat voor de vaders van de Synode „Vaticaan II de Magna Charta is en blijft voor het leven van de Kerk op het einde van de Twintigste eeuw.“<sup>35</sup>.

Volgens W. Kasper toont de synode het belang van Gaudium et spes nog eens aan, in een wereld waar de problemen en de angsten van de mensen groter zijn geworden<sup>36</sup>. Daarop antwoordt de synode op deze tekens van de tijd, door de waarde van de centraliteit van het kruis van Christus. De Synode maakt een onderscheid tussen een opening aan de wereld die een secularisatie van de Kerk betekent, en een opening die een missionarisroeping voor de wereld is. De missionarisopening betekent inwilliging van elke echt menselijke waarde, vooral de bescherming van de waardigheid van de menselijke personen en de fundamentele rechten van de mens zoals de vrede, de vrijheid en de rechtvaardigheid. Dat is niet mogelijk zonder een kritische zuivering van de menselijke waarden, vaak verminkt door de zonde. De genade vooronderstelt de natuur, en dus beschermt die, verdedigt die om die te leiden, op de weg van het kruis naar een onoverkomelijke implementatie. Wat inculturatie betreft, gaat het erom alles te aanvaarden wat positief in de verschillende culturen is, om het in het licht van het Evangelie te zuiveren en deze waarden in de christelijke context aan hun ontplooiing te dragen. De Synode stelt voor om zich voor een ware bevrijding van de mens in te spannen. De preferentiële keuze voor de armen kan niet op exclusieve wijze geïnterpreteerd worden. De synode onderstreept de profetische kritiek van elke vorm van onderdrukking, en onderstreept de noodzaak om de verlossing van de mens op volledige wijze voor te stellen. Kasper onderstreept hoe de synode vaders een dualisme tussen Kerk en wereld, heilsgeschiedenis en geschiedenis van de wereld, binnen wereldse verwachting en eschatologische verwachting, tussen christelijk heil en menselijk welzijn, tussen geestelijke taak en dienst van de wereld weigeren. Er is wel dualiteit, maar geen dualisme. Kasper wijst op de noodzaak om de vrijheid te begrijpen op volledige wijze en niet alleen maar zoals een

---

<sup>34</sup> J. RATZINGER, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt, 451.

<sup>35</sup> Cfr. G. DANNEELS, *Le synode extraordinaire de 1985*, in *Nouvelle revue théologique* 108 (1986) 161-173 (ivi. 163).

<sup>36</sup> Cfr. W. KASPER, Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode 1985, Dokumente und Kommentar von W. Kasper, Freiburg, 1986.

bevrijding van de materiële armoede. De synode nodigt de Kerk uit om elke vorm van armoede en onderdrukking profetisch aan te geven, en de fundamentele en onvervreembare rechten van de menselijke persoon te verdedigen en te bevorderen. Deze promotie van de menselijke ontwikkeling en de keus voor de zwakken betekenen in de westerse wereld de bescherming van de nog niet geboren kinderen. Het gaat er ook om de sociale leer van de Kerk te verdiepen.

#### **4.2. Wat betekent GS voor ons?**

W. Kasper presenteert in zijn laatste boek van Ekklesiologie, Katholische Kirche. Wesen. Wirklichkeit. Sendung (2012), het probleem en de actualiteit van GS. Allereerst door te benadrukken dat de constitutie voor velen het kenmerkende document van het Concilie is, in de zin dat met duidelijkheid het fundamentele doel van het Concilie tevoorschijn komt. De Kerk die in Lumen Gentium ad intra wordt beschreven, is eveneens tegelijkertijd een Kerk ad extra. Zij bestaat niet alleen maar voor zichzelf maar zij is Kerk in de wereld en voor de mensen van deze wereld. Kasper wijst erop dat het Concilie niet spreekt van de Kerk en van de wereld van vandaag, teneinde te vermijden om ze voor te stellen als twee parallelle werelden. Deze nieuwe oriëntatie heeft veel katholieken verrast, die niet op deze nieuwe definitie van de betrekking Kerk en wereld voorbereid waren. Dat zal de verschillende interpretaties van GS verklaren. De vraag van GS is hoe de christelijke identiteit in de wereld gehandhaafd kan worden.

Wat betekent Gaudium et Spes voor vandaag voor de Kerk in de Wereld? De hoofdthema's kunnen zo voorgesteld worden. Wij volgen de belangrijkste lijnen van W. Kasper die wij aannemen en die wij hebben samengevat.

##### **4.2.1. Een rechtvaardige houding tegenover de moderne wereld**

Men kan de moderne wereld noch decadent, noch progressief kwalificeren. Het oordeel moet polyvalent zijn. Wanneer men over de moderne wereld spreekt moeten wij het als meervoudige werkelijkheid behandelen, die ook ambivalent is. GS erkent de waarde van de verwerving van de moderniteit, zoals de geschiedenis van de vrijheid, van de godsdienstvrijheid DH-1, van de mensenrechten GS 26, erkenning van de gelijke rechten van de mens en de vrouw cfr GS 9,29,60, de relatieve autonomie van de menselijke werkelijkheid cfr GS 36,41,56, de scheiding tussen Kerk en Staat, en dus de afstand van de Kerk van de macht en van de mondaine voorrechten cfr GS 76.

Maar tegelijkertijd erkent het Concilie op kritische wijze (cfr GS 9,37,43,54,56), de ambivalentie van de eigentijdse wereld, de crisissen van groei die de wereld uit zijn evenwicht brengen (cfr GS 4-8). Volgens GS is het atheïsme een van de belangrijke uitdagingen van onze tijd (cfr GS 19), zowel het immanente humanisme dat zich tegen de godsdienst stelt (cfr GS 7,56). Intussen benadrukt Kasper dat de negatieve aspecten van de moderne cultuur meer zichtbaar en opvallender tot stand zijn gekomen. Hij verwijst naar de analyse van Johannes Paulus II die heeft gesproken over cultuur van de dood en het complot tegen het leven. Zeker lijkt deze analyse een beetje beknopt, zegt Kasper. En nochtans ontmoet men kritische stemmen uit niet-kerkelijke milieus tegen verschillende aspecten van de nieuwheid, zoals de kritiek van Jaspers, Tolstoj, Spengler, Freud etc. Max Horkheimer en Theodor W. Adorno hebben op de dialectiek van het Illuminisme de aandacht gevestigd door aan te tonen dat elke vooruitgang tegelijkertijd een teruggang en een verlies betekent. Kasper verwijst eveneens naar J. Habermas en J. Ratzinger die over de dialectiek van secularisatie spreken. En als J. Habermas de moderniteit verdedigt, vestigt hij de aandacht op zijn ontsporing. Men ziet een reduceren van het menselijke wezen tot zaak, een individualisme die gesloten is op de sociale dimensie van de maatschappij, een toenemende onrechtvaardigheid en een toenemende afgrond tussen rijk en arm, een uitputting van de natuurlijke hulpbronnen en een ecologische wanverhouding, een praktisch materialisme, een relativisme dat nihilisme wordt.

##### **4.2.2. Dialoog als nieuwe stijl van de Kerk**

Kasper herinnert eraan dat paus Paulus VI altijd de breuk tussen de Kerk en de moderne wereld als het drama van ons tijdperk heeft gezien. Hij sprak over een nieuwe evangelisatie. Paus Johannes Paulus II heeft het belang van een nieuwe taak tegenover de moderne Areopagus, de wereld van de media, de wereld van de wetenschappen, en een verantwoordelijkheid i.v.m. de vrede en de ontwikkeling onderstreept. Paus Benedictus XVI

heeft het thema hervat, zoals wij het in zijn redevoering van Regensburg tegen komen met een nieuwe verdieping.

#### **4.2.3. Prioriteit van het probleem van de Crisis van God**

GS is deze dialoog begonnen en herinnert ons dat de basisvoorwaarde voor de theoloog alvorens met de dialoog te beginnen het probleem van God is. Want zoals Kasper het onderstreept, is de wortel van de crisis van de mens en de maatschappij, en in de Kerk, een crisis van God (blz. 457). Als de werkelijkheid van zijn fundament gescheiden is dan wordt secularisatie tot secularisme gereduceerd. En de mens verliest zijn basis met als gevolg een egoïsme en een afwezigheid van solidariteit met de andere schepselen. Vermits de mens zich van zijn basis afscheidt, zoekt de mens op een wanhopige wijze zijn geluk maar zonder het te vinden,. Door God te vergeten, vergeet men de mens en zijn echte grootte. Dan zijn de eerste taak en de belangrijkste taak van de Kerk op nieuwe wijze God als fundament, doel, en inhoud van het leven, en zoals de garantie van de waardigheid van elke man, te herinneren (blz. 458).

#### **4.2.4. Inculturatie**

De dialoog tussen de Kerk en de cultuur kan zich niet tot Europa beperken. De Kerk wordt dus gevraagd een inculturatie van het christendom in de verschillende culturen door te zetten. Inculturatie betekent geen aculturatie, aanpassing aan een cultuur, of de gedeeltelijke integratie van een aantal elementen, hetgeen zeker van belang is, maar wel eerder de doorlatendheid van de cultuur door het christendom. Nochtans kan men geen christendom bedenken dat volledig van elk cultureel element wordt bevrijd. Maar inculturatie komt als transculturatie tot stand, waar het christendom als gist de cultuur doordringt, het zuivert en het vernadert van binnenuit. Men moet toegeven dat het christendom authentieke waarden van de andere culturen ontvangt en wordt erdoor verrijkt. Kasper is van mening dat inculturatie een paasgebeurtenis is. Het gaat om een vorm van doop waarbij het oude moet sterven om het nieuwe te laten groeien, zonder het oude echter te vernietigen, maar om het te aanvaarden op een drievoudige wijze: het wordt behouden, gezuiverd, en tot de innerlijkste vervulling gedragen (blz. 459).

#### **4.2.5. Een teonomisch humanisme voorbereiden**

Kasper spreekt de verwachting uit dat mannen en vrouwen vanuit hun katholiek geloof worden aangesproken door de kunst, de literatuur. Zoals de theologische en profane wetenschappen, de economie en de politiek, en dat zou kunnen gebeuren met een woord dat alternatief zal lijken maar dat juist op deze wijze tot luisteren brengt en kan overtuigen. Zeker zullen het geen massa's zijn, maar van het werk van enkele opvallende personen. In ieder geval zal het altijd een geleefde getuigenis zijn. Daarom kan men het ontstaan erkennen van kleine groepen, die als creatieve minderheden beschouwd kunnen worden, en die nochtans van groot belang zijn. Zij kunnen als biotopen voor een nieuwe cultuur en een nieuwe levensstijl werken. Zij kunnen cellen zijn die de weg voor een teonomisch humanisme voorbereiden. Het zullen families, groepen, gemeenschappen, geestelijke centra, kloosters zijn. De Kerk zou het ontluiken van deze cellen moeten bevorderen met het oog op vernieuwing van een cultuur die menselijker is en die de weg zou kunnen voorbereiden voor een nieuw humanisme dat vanuit de geest van het Evangelie kan ontstaan.

#### **4.2.6. Het drama van de zonde**

Kasper verzoekt te vermijden om te geloven dat tussen de Kerk en de wereld, tussen de Kerk en de cultuur er een min of meer perfecte overeenstemming zou kunnen zijn (blz. 461). Elke poging tot synthese mislukt door de zonde, en structuren van de zonde in de wereld en de Kerk. De Kerk blijft in de geschiedenis een werkelijkheid op weg die elke keer van het kruis naar het licht van de verrijzenis leidt. De christenen zijn de meest vervolgte groep. Het zijn de martelaren die de systemen in het verleden hebben geweigerd, bijvoorbeeld systemen van de verafgoding van ras, van klasse, van stand, namens hun geloof. Zij waren de getuigen van de christelijke vrijheid en de hoop van de overwinning van het leven over de dood.

### **4.3. Maar welke Kerk?**

#### **4.3.1. Crisis van de Kerk**



Als wij over de betrekking tussen de Kerk en de wereld spreken, is het eveneens belangrijk zich over de Kerk en haar crisis vragen te stellen. Volgens Kasper is er een vertrouwenscrisis die veel oorzaken heeft. Als men een diepere reden zoekt, vindt men een verduistering van God en dus een crisis van het geloof in God waarin de crisis van onze westerse cultuur zich voordoet. Zeker hebben fouten van de Kerk ertoe bijgedragen. Maar de diepe oorzaak bevindt zich in de geschiedenis van de Europese geest, constateert Kasper.

#### **4.3.2. De Kerk heeft van de Heer de belofte van Zijn bijstand ontvangen**

De christenen weten dat zij altijd vervolgd zullen worden. Maar Kasper zegt dat er vanuit het geloof geen reden kan zijn voor pessimisme, voor resignatie en paniek. Maar zo'n houding van geloof moet niet de wil tot hervorming en vernieuwing uitsluiten. De Kerk moet niet de moed verliezen. De kracht van de Kerk bestaat niet in de opbouw van torens, in de kracht van zijn financiën, in zijn politieke invloeden. Een nieuwe start is vereist en die zou bestaan ten eerste in een geestelijke ervaring die zich in de bronnen zijn fundament vindt, ten tweede in een stevige theologische reflectie, en ten derde in een hernieuwd kerkelijk bewustzijn. „Vele grote ideeën zijn verminderd tot enkele slogans en standaardeisen; zij zijn verminderd tot woorden van gevechten in het conflict tussen de verschillende groeperingen in de Kerk“ (blz. 467).

#### **4.3.3. Duurzaamheid van de zin van het christendom en de Kerk in de eigentijdse wereld**

De eigentijdse uitdagingen van de wereld voor de mensheid zijn enorm. De ontwikkeling van de technologieën en de wetenschap stellen de vraag van de manipulatie van het leven. De globalisering van de wereld stelt de vraag van de samenwerking tussen verschillende geloven, culturen en etnische groepen. De vraag van de vrede is in verband met een rechtvaardige verdeling van de hulpbronnen van de aarde en een eerbiedigen van de mensenrechten. Het ecologische probleem stelt de vraag van een bewoonbare wereld voor de mensen. Tenslotte is er de manipulatie door de multimediale wereld. De situatie is meer dramatisch volgens Kasper door een afwezigheid van grote ideeën, van visies. De morele hulpbronnen om op de talrijke uitdagingen te antwoorden komen zeldzaam tot stand. Men ziet een onmacht, een berusting, een toenemende scepsis. Het is juist in dit verband dat de Kerk als *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes*, vreugde en hoop kan aanbieden. Er is gebrek aan hoop in de eigentijdse wereld. Het is een hoopvolle boodschap die de Kerk kan aanbieden. En deze boodschap is niet irrationeel, eenvoudig een droom of een utopie. Van haar boodschap die het verstand kan ontcijferen, kan men zich vooruitzichten voor de opbouw van een solidaire en vredelievende wereld met een toekomst voor iedereen voorstellen. Deze boodschap stelt geen politieke, technische, economische antwoorden voor het concrete voor, maar geeft ons de mogelijkheid om antwoorden te vinden. Hij geeft tegelijkertijd de moed en het vertrouwen om in deze mogelijkheden een oplossing te zoeken.

#### **4.3.4. De Kerk vindt haar bestaansrecht van haar identiteit**

Een Kerk die alleen een sociale agentschap wordt, zou verminderd zijn, zou gemakkelijk verwisselbaar en vervangbaar zijn. Dus is het van groot belang te begrijpen dat de identiteit van de Kerk haar alleen van Jezus Christus, als Kerk van Jezus Christus komt. Zij heeft haar identiteit als eschatologisch teken. Kasper beschouwt de Kerk als *Sacramentum futuri*, in haar straalt de wereldse figuur ondanks haar zwakte en vooral in haar liturgie reeds nu, iets van de roem en de schoonheid van God. Als eschatologisch teken, zal zij eveneens een tegenstrijdigheidsteken tussen de Rijkdom van God en die van de wereld zijn. Een tegenstrijdigheid die vandaag een nieuwe fase ingaat. Kasper maakt zich geen illusies: “de krachten van de afwezigheid van God en het kwade houden tegen de Kerk hardnekkig vol en zijn gedeeltelijk aan het werk in de Kerk zelf. De Kerk van de toekomst kan slechts bestaan onder het teken van het Kruis” (blz. 472). In deze richting zal de Kerk in de eigentijdse wereld een profetisch-kritisch teken tegen immanent secularisme zijn, die een levensopvatting voorstelt die zichzelf beheert en die het geluk vanaf zichzelf beoogt. Zij zal zich inzetten tegen het egoïsme, het individualisme, het hedonisme, dat slechts het eigen belang en de tevredenheid van de directe behoeften beoogt, en dat geen richtingen in de solidariteit en het gemeenschappelijke goed kent. Zij zal een profetisch teken zijn tegen de verbreiding van een mentaliteit die leeft alsof God niet bestond “*Etsi Deus non daretur*”. De Kerk moet in haar betrekking met de wereld “Teken en bescherming van de Transcendentie van de menselijke persoon zijn” (blz. 472).

#### 4.3.5. Om zo een teken te worden, stelt Kasper voor de Kerk belangrijke prioriteiten

*Een geestelijke hernieuwing.* Men is er niet met „een facelifting“. Men moet zich niet veel illusie maken, de institutionele hervormingen zonder een geestelijke hernieuwing leiden slechts tot weinig. Andere Kerken hebben reeds verwezenlijkt wat men de katholieke vaak vraagt te doen, en ze bevinden zich voor dezelfde vraag: hoe kan men Kerk zijn vandaag? „Wij moeten dus dieper, evenmin liberaal zijn, maar radicaler“ (blz. 472). Het gaat volgens Kasper om van het eerste gebod weer te vertrekken en wij zelf ons vrij te maken van de idolen, de ideologieën, de utopieën, onze teleurstellingen, van onze overschatting van onszelf, van onze leugens. Het is de voorwaarde voor onze echte vrijheid, en onze vrijheid voor de anderen. Er is vandaag een theocentrische “wende” nodig (theocentrische Wende, blz. 474).

*Christocentrische concentratie.* Ten tweede moet men weten van welke God wij spreken. Wij verkondigen geen vage God, een goddelijk gevoel, een Transcendentie zonder omtrek, een syncretische gedaante van alle godsdiensten. Het gaat om de God van Abraham, Isaac, en Jacob, van de God die zich concreet in het menselijke gezicht van Jezus Christus getoond heeft, die mens in Jezus is geworden, een onder ons. Wij moeten van Jezus Christus weer vertrekken zoals Johannes Paulus II in zijn programma voor het derde millennium toont. Men moet de weg van de sequela Christi, van de Pasen hernemen om de kruisen van de eigentijdse mensen te begrijpen, en van zijn vriendschap te leven. De theocentrische “wende” leidt aldus tot de christocentrische concentratie (blz. 475).

*Pneumatologische dimensie.* Christus is aanwezig door de Heilig Geest in zijn Kerk en handelt erover en in de wereld dank zij de Geest. Het gaat erom zich in de Heilige Geest te vernieuwen die Geest van liefde is. De Kerk van morgen, zal niet het liberaalst, maar het radicaalst, het meest geworteld in Christus zijn, die van zijn Woord, en zijn sacramenten, van het gebed, van een geest van bekering en berouw, ten dienste van de anderen zal leven en dat zich door de gelukzaligheden laat oriënteren. Het is juist het programma van de Nieuwe evangelisatie. Het gaat er niet om een terugkeer naar een vorig tijdperk. Het gaat om een constructieve een kritische dialoog met de eigentijdse wereld zoals het Vaticaanse -Concilie heeft gedaan, dat de waarden van de moderniteit allen maar te begrijpen zijn door ze te verlengen aan hun oorsprong om teneinde te vermijden dat rechtmatige secularisatie secularisme wordt (blz. 486).

*De nieuwe evangelisatie betekent zichzelf eerst laten evangeliseren, de blinden kunnen geen blinden leiden.* Enkel enthousiaste mensen kunnen enthousiasme veroorzaken. Men kan niet blijven bij een gereduceerde visie van de Kerk, noch bij een negatieve, kritische houding, noch van gejammer. Men moet van de Kerk met zijn rimpels, en zijn taken houden. Een nieuwe missionarisgeest kan slechts alleen van een vol hart komen, van de vreugde van het geloof. Deze geest heeft niets met een agressief proselitisme van doen, maar betekent de ander met naleving ontmoeten. Zo'n kerk vreest geen zelfkritiek, zo'n Kerk weigert eveneens elke defaitistische geest, en een terugtrekking op zichzelf (blz. 478)

*De nieuwe evangelisatie veronderstelt eveneens een nieuwe theologie,* ingeworteld in het Woord en de Traditie van de Kerk, bekwaam om vruchtbaar te zijn door het te interpreteren in verband met het leven en de cultuur. Het zijn de principes van de school van Tübingen die in het begin van 19de eeuw de geest van Aufklärung hielp te overwinnen: kerkelijkheid, wetenschappelijkheid en kritische gelijktijdigheid (blz. 479).

*De nieuwe evangelisatie betekent martyria, leiturgia, diakonia.* Martyria, missionaris aankondiging (homilie, catechismus, abc van het geloof), leiturgia (de viering van het geloof dat in eucharistie culmineert waar de participatie niet vooral verdeling van de rollen is, maar deelname aan de geest. Een mooie liturgie evangeliseert, zij is niet eenvoudigweg de verlenging van het dagelijkse leven, maar een opening van de wereld van God op de wereld). Tenslotte vereist zij diakonia. Diakonie is in de natuur van de evangelisatie ingeschreven. De Kerk bestaat voor anderen, voor de armen, vervolgd, degenen die lijden. Het is een Kerk met de armen, vervolgd, mensen die lijden (blz. 482).

*Een broederlijke, dialogerende en mededeelzame Kerk, is de applicatie van een ekklesiologie van communio waarop het Concilie Vaticanum II uitnodigt. Kasper onderstreept dat dialoog niet betekent afschaffing van zijn identiteit, maar de groei in zijn eigen identiteit, en de christelijke identiteit is "voor ander en met de anderen te zijn". Dat sluit elke mentaliteit van aanpassing of verdedigende positie uit. In het bijzonder moet de oecumenische weg die door de Heer wordt gewild voorwaar en in liefde geleid worden, door te vervullen wat wij vandaag kunnen doen. De interreligieuze dialoog is eveneens de enige weg die ons van het geweld en de confrontatie met de culturen, de etnische groeperingen, en de godsdiensten verwijderd. De Kerk wordt gevraagd door de dialoog van liefde en waarheid uit te oefenen een teken te zijn van de eschatologische vrede (shalom) (blz. 487).*

### **Conclusie**

Johannes Paulus II heeft het Tweede Vaticaans Concilie "de grootste religieuze en culturele gebeurtenis van de eeuw"<sup>37</sup> genoemd. Het Concilie heeft verschillende interpretaties ondergaan. In werkelijkheid is zijn hoofdhoofdlijn christologisch, zoals paus Paulus VI het ons laat begrijpen door zijn antwoorden op de vragen naar het principe, de weg en het doel van het Concilie: "Christus! Christus, ons principe! Christus onze weg en onze gids! Christus onze verwachting en ons doel"<sup>38</sup>. Men kan dus allen maar de echte interpretatie van Gaudium et spes geven en de betrekking van de Kerk met de wereld begrijpen uit een christologische uitzicht. Als de weg van de Kerk de mens is zoals Johannes Paulus de tweede het onderstreept, kan het niet zonder theocentrische perspectieven gebeuren die tot een christocentrische concentratie leidt (Redemptor hominis). Het Tweede Vaticaans Concilie riep wel op de tekenen van de tijd te onderzoeken maar deze in het licht van het Evangelie te interpreteren. De echte waarde van de antropologische "wende" (K. Rahner) kan men dus alleen maar in een christologisch uitzicht erkennen en vruchtbaar ontwikkelen voor het leven van de Kerk in de Wereld. De Christenen hebben nog een significante boodschap. Het Etsi Deus daretur van onze Westerse wereld is niet de enige weg om te denken in onze wereld, maar zoals paus Benediktus onze maatschappij uitnodigt Velut Deus daretur te denken<sup>39</sup> en zoals W. Kasper het goed zegt "Tekenen en bescherming van de Transcendentie van de menselijke persoon zijn" (blz. 472). Gaudium et spes geeft ons de opdracht deze bescherming te ontplooiën op een constructieve dialogerende wijze dat zich door de vraag van de waarheid laat leiden.

---

<sup>37</sup> JOHANNES PAULUS II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 171.

<sup>38</sup> PAULUS VI, *Allocutio*: 29 sept. 1963.

<sup>39</sup> Cfr. J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Roma-Siena 2005.